coleção Logos 3

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

FILOSOFIA E COSMOVISÃO

FILOSOFIA E COSMOVISÃO

2ª edição: Janeiro de 1955

Mário Ferreira dos Santos

Índice

FILOSOFIA E COSMOVISÃO 1
PREFÁCIO 3
INTRODUÇÃO À FILOSOFIA GERAL 5
UM APÓLOGO PARA INTRODUÇÃO 5
I - O PENSAMENTO 8
II - O CONCEITO 19
III - AS ANTINOMIAS E O DUALISMO ANTINÔMICO – DUALISMO GNOSIOLÓGICO E ONTOLÓGICO – CONCEITOS – ABSTRAÇÃO – EXPERIÊNCIA 27
UM PONTO DE PARTIDA 28
IV - O PENSAR - A EXPERIÊNCIA – ESPAÇO E TEMPO - SUJEITO E OBJETO 36
V - CIÊNCIA - TEORIA DO CONHECIMENTO - HIPÓTESE - METAFÍSICA 51
VI - CIÊNCIA E SUAS POSSIBILIDADES - CIÊNCIA E METAFÍSICA - CIÊNCIA E TÉCNICA - HISTÓRIA - VALORES 64
VII - A ANÁLISE UNITÁRIA DA FILOSOFIA 77
C O S M O V I S Ã O (V I S Ã O G E R A L D O M U N D O) 83
I - COSMOVISÃO (VISÃO GERAL DO MUNDO) FILOSOFIA DO CONDICIONADO, DO INCONDICIONADO E DA RELATIVIDADE 83
II - A RAZÃO 101
III - ANÁLISE DIALÉTICA DAS CONTRADIÇÕES - ANTINOMIAS - O DUALISMO DAS NOÇÕES ENERGÉTICAS DE EXTENSIDADE E DE INTENSIDADE - NOOLOGIA ANALÍTICA - OS FATORES DE INTENSIDADE E DE EXTENSIDADE 114
IV - PRINCÍPIOS DA RAZÃO: O PRINCÍPIO DE IDENTIDADE, O DE RAZÃO SUFICIENTE E O DE CAUSALIDADE 124
ANÁLISE DO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE 130
CARACTERÍSTICAS DO PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE 131
CRÍTICA 133
V - CONCEITOS DA RAZÃO - CONCEITOS DA INTUIÇÃO 137
O SEMELHANTE E O DIFERENTE 142
IMUTABILIDADE E MUTABILIDADE (CÂMBIO) 145
IMOBILIDADE E MOVIMENTO 146
SER E DEVIR 148
A ETERNIDADE E O TEMPO 149
A NECESSIDADE E A CONTINGÊNCIA 150
O DETERMINISMO, O INDETERMINISMO E A LIBERDADE 151
A ATUALIDADE E A POTENCIALIDADE 153
ESPAÇO E A FORÇA 154

A SUBSTÂNCIA E O EU 155
VI - DUALISMO ANTINÔMICO COMO VISÃO CIENTÍFICA E FILOSÓFICA DO MUNDO 156
VII - PENSAMENTO MATEMÁTICO E ELABORAÇÃO CIENTÍFICA DA EXPERIÊNCIA - AS VISÕES DE EINSTEIN, DE SITTER, DE LEMAITRE, DE EDDINGTON 167
A TEORIA DA RELATIVIDADE 172
VIII - A CONSCIÊNCIA - A TEORIA DA AÇÃO 179
IX - A AFETIVIDADE 184
X - A ESTÉTICA E A ÉTICA 186

PREFÁCIO

Um professor alemão, o primeiro a iniciar-me nos estudos da Filosofia, conhecedor do nosso povo, costumava manifestar-me a sua admiração pela inteligência de nossa gente. Para ele, que percorrer tantos países, que ministrara lições em tantas universidades e escolas do Ocidente e do Oriente, era o brasileiro o aluno mais vivo, mais inteligente, mais sagaz no raciocínio, e de mais profundas intuições que conhecera. No entanto, punha uma restrição, Julgava-nos demasiadamente inquietos c desequilibrados quanto ao conhecimento. Afirmava-me ter encontrado grandes valores, homens de capacidade extraordinária, mas, em muitos aspectos, falhos de certos conhecimentos elementares, que eram como abismos por entre cumes de montanhas. Atribuía esse desequilíbrio à natural pressa dos povos americanos e à falta de disciplina mais rígida no trabalho. Nessa época, considerava eu as suas palavras um tanto exageradas, Mas, com o decorrer do tempo, e através de aulas e inúmeras conferências, palestras e debates que empreendi, verifiquei assistir ao meu velho e venerando mestre uma grande soma de verdade.

Atribui-se esse nosso defeito ao autodidatismo que todos sem exceção, neste país, somos obrigados a seguir, Sempre fui um admirador dos autodidatas, porque um estudo apurado da história e da biografia dos grandes homens, revela-nos que entre os maiores criadores, o número dos autodidatas é sempre maior do que daqueles presos a uma escolaridade rígida, quase sempre prejudicial à capacidade criadora.

Não seria, porém, esse apenas o factor decisivo, pois outros poderiam ainda ser propostos.

Foi considerando tais aspectos reais de nosso povo que ao empreender os meus cursos, e depois decidir, a pedido de tantos alunos, transformá-los em livros, compreendi que não se deveria ministrar filosofia, no Brasil, seguindo os métodos de povos que têm uma disciplina de estudo muito diferente da nossa. Por essa razão, sempre julguei que, ao lado do tema mais profundo, havia sempre de considerar aqueles abismos de que ele me falava. Foi essa a razão que me levou, ao publicar este primeiro livro da série de meus cursos de Filosofia, e usar uma Linguagem dentro de certo rigor filosófico, mas considerando, na exposição, esses abismos e nunca

pressupor o conhecimento, por parte do leitor, de certos aspectos elementares da filosofia, que devem e precisam desde logo ser esclarecidos.

E foi pensando assim que executei essa obra desse uma explanação mais simples até, na Cosmovisão, (segunda parte do livro), tratar dos mais profundos temas da filosofia, embora ainda de forma sintética, com uma linguagem mais rigorosa.

É possível que muitos dos leitores, que já manusearam livros de filosofia, e já tiveram contato com o pensamento filosófico, encontrem passagens demasiado simples, Mas esses formarão apenas uma parte dos leitores, e não a maior, e deverão compreender que, se assim procedo, é por considerar uma das características de nosso povo, o que me leva a usar um método que corresponda à nossa índole e possa, por isso mesmo, ser de maior e mais geral proveito.

Nos livros sucessivos, que formam a série de minhas obras de filosofia, os temas passarão a ser tratados, já considerando o conhecimento do que é exposto neste volume, para poder avançar cada vez mais analiticamente no estudo das matérias, para encerrá-las em uma concreção global, que é o terceiro estágio do método que escolhi para o estudo da filosofia, e que a experiência já me mostrou ser o mais eficaz.

Após o estudo sintético, segue-se a análise dos temas abordados abstratamente, para devolvê-los à concreção de que façam parte, evitando, assim, que o estudo da filosofia se torne, o que em geral tem sido, campo de elucubrações abstratas para transformar-se numa ampla visão do mundo e numa metodologia para a própria vida.

E nada melhor atesta a conveniência do método escolhido que o progresso verificado entre aqueles dedicados ao estudo da filosofia, segundo as minhas aulas, o que, sem apelos a falsas modéstias, não posso deixar de considerar a melhor paga aos meus esforços.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA GERAL

UM APÓLOGO PARA INTRODUÇÃO

Que diríamos de quem quisesse dar valor apenas aos fatos sensíveis e proclamasse, por exemplo: "Basta a experiência dos meus sentidos". E ainda acrescentasse: "...o que os meus olhos veem é a única verdade, e eles são a medida de toda a verdade". Ou então: "...só o que ouço é para mim rigorosamente exato". Seria o mesmo se os sentidos, ao voltarem-se para o cérebro, dissessem: "Tuas generalizações, tuas coordenações são puramente abstratas, meras lucubrações sem nenhuma realidade. Nós não precisamos de tuas reflexões sobre os nossos atos; basta-nos apenas sentir e nada mais. O que tu fazes é obra morta, anquilosada, estática; um pobre fantasma, criado por ti."

Pois bem. As Ciências especializada são como os sentidos; são *predominantemente* empíricas, experimentais. Mas a nossa experiência não é apenas esta. A inteligência regula as nossas atividades, escolhe seleciona, descobre relações que os sentidos não podem alcançar desde logo: mostra erros e ilusões que eles cometem e dos quais sofrem; corrige-os, melhora-os, adapta-os, ensina-os a procederem com mais cuidado, incita-os a alcançarem bases mais sólidas.

Pois assim é a filosofia.

O que acima dissemos não esgota o que se entende por Filosofia. Toca de leve apenas no seu sentido, que é muito amplo, o qual iremos examinar aos poucos, à proporção que penetremos por esses jardins maravilhosos que são as mais belas criações da inteligência humana. Mas, embora não esgote o que se entende por Filosofia, serve para, de imediato, mostrar a utilidade do seu estudo, o que ora iniciamos.

Vamos estudar Filosofia, e este livro é um convite, uma incitação a filosofar, porque não se aprende Filosofia sem filosofar.

Sempre se impõe, em primeiro lugar, saber o em que consiste o que é o objeto de nosso estudo.

A primeira pergunta nos surge então: que é, pois, Filosofia?

Ora, antes de respondermos "em-que-consiste", divaguemos um pouco, e nos acompanhe o leitor nessas divagações.

Se olharmos para uma noite de estrelas, logo nos surgira à mente quanto mistério encerram essas luzinhas trêmulas.

Hoje, depois de milênios de estudos e investigações, sabemos que esse mundo sideral é composto de planetas, estrelas, satélites, galáxias, nebulosas, *novae*. Em suma: um Universo de mundos. (Considera-se *universo*, em linguagem naturalmente filosófica, o conjunto de tudo que existe no tempo, e no espaço). Nosso planeta faz parte deste universo de mundos, e naturalmente nós também, como parte deste mundo.

Mas, a Filosofia é também um *universo*, mas um "universo de discurso". A expressão se deve ao lógico De Morgan (inglês 1806-1871) e significa "o conjunto das ideias, ou, mais exatamente, das classes lógicas, que são tomadas em consideração num julgamento ou num raciocínio". Assim, por exemplo, a afirmação "nenhum cão fala" é verdadeira no "universo de discurso" da Zoologia, não, porém, no da Fábula, porque, nesta, um cão "pode" falar.

Quanto à filosofia, ela tem um "universo de discurso" num sentido mais amplo que o da lógica, pois ela se interessa pelo *todo*, estuda tudo, e o seu universo de discurso abrange o conjunto de todas as ideias. Ela tem suas palavras, problemas, interrogações, verdadeiros astros, estrelas, nebulosas, *novae*, etc. Há princípios que brilham mais intensamente como sóis, outros são lobrigados distantes, como nebulosas. Há expressões claras, outras tímidas e balbuciantes.

A Filosofia é um conjunto de ideias que formamos, que nós construímos através dos tempos. Ora, observamos que, para chegar à ideia da Filosofia, necessitamos previamente saber o que seja esse *nós* de quem falamos acima. Eis o primeiro problema que se nos depara: que é *nós?* Que ideia formamos de nós? Que pensamos que somos nós?

Somos todos os seres vivos ou somente os seres humanos? Ou um número limitado destes? Quando o cientista fala em *nós*, não quer referir-se apenas aos cientistas? E os cristãos quando falam em *nós* não querem referir-se apenas aos cristãos? E o mesmo não sucede com outros grupos sociais que tem sempre uma consciência restrita do que seja *nós?*

Com esta pergunta já estamos *interrogando*, e nessa interrogação já começamos a fazer filosofia.

Que queremos com essa interrogação? A que tendemos com essa interrogação?

Tendemos a uma resposta. A interrogação exige uma resposta.

Mas uma resposta qualquer? Não; exige uma resposta que aclare, que esclareça, uma resposta que *responda*. A interrogação revela, portanto, um saber querer. Ela *quer* saber. A Filosofia é assim um *saber*, um *querer saber*.

Mas, continuemos nossas explorações, que embora nos pareçam simples, são tão necessárias porque com o tempo veremos muita coisa se nos parecer complexa porque não se teve, previamente, o cuidado de decompô-la em suas partes simples.

O homem é um ser que interroga constantemente. Assim se dá conosco, como se deu com os homens que nos precederam e assim se dará com os que nos sobrevirão. Que buscava o homem com essas perguntas senão respostas que fossem esclarecedoras? Mas se perguntássemos: respondeu o homem porque interrogou, ou interrogou porque respondeu?

A pergunta não é descabida. Senão vejamos: imaginemos um homem primitivo que, pela primeira vez, assiste a erupção de um vulcão. Ele se espanta, assusta-se. Aquele fato novo, insólito, espicaça-o, incita-o. Está ante algo que nunca vira. Todas essas emoções que sente são um interrogar. Que é isto? Procura explicações. (Explicar vem de *ex-plicare*, verbo latino que significa desembrulhar. *Plicare* significa fazer pregas, rugas; *explicare*, desenrugar, desfazer, por exemplo, um pacote, etc.). Assim ele quer *saber* o que é aquilo. Mas quer algo que esclareça. E dizer que é um deus que se rebela, ou um inimigo poderoso que se manifesta, um castigo do seu deus pelos erros cometidos, pode ser para ele uma *explicação* que lhe satisfaça ou não. Do contrário, procurará novas respostas, porque ele quer explicar aquilo tudo.

Ora, para responder ou para perguntar são exigíveis:

1) o homem;
2) uma provocação, uma incitação;
3) um pensar, um desejo, um anelo;
4) uma necessidade de saber, de responder, e esta implica:
5) uma insatisfação ou uma satisfação.

Nós *anotamos* agora 5 elementos que são os mais primitivos para conceber o que seja a filosofia. São *5 notas* (palavra muito usada em filosofia, que significa um componente conhecido de uma coisa. Por exemplo, o ser racional, no homem; o ser quadrúpede, no cavalo; o "ter assento", na cadeira, etc.).

Já começamos a estabelecer, de maneira primaria, o "em-que-consiste" a Filosofia.

* * *

A insatisfação da resposta gera novas perguntas. A insatisfação só pararia na satisfação, e esta seria o alcançar de um fim, de um limite. Enriquecemos o conceito de Filosofia com alguma coisa mais: alcançar um limite, que é a 6ª nota.

É fácil já perceber-se que a Filosofia não é, portanto, estática, mas sim dinâmica, e se dirige para um fim; é um saber que se *move*, através de perguntas e de respostas.

A Atividade da filosofia é a 7ª nota. Ao encontrarmos essas sete *notas* da Filosofia, ainda não esgotamos o seu conceito, mas já estamos filosofando sobre a filosofia.

* * *

Que procuramos revelar com a filosofia? Onde pretendemos penetrar? A análise que já fizemos logo nos revela mais um elemento: o *desconhecido*, um problema, uma dificuldade, *aporia*, palavra que significa *dificuldade teorética*, termo que encontraremos muitas vezes nas obras de filosofia, o que popularmente seria "um quebra-cabeças".

Eis a 8ª nota. Realmente, o desejo de saber já implica, já traz em si, a ideia do desconhecido, pois não procuraríamos saber o que já conhecemos. Qual a impressão que nos dá esse desconhecido? Ele nos dá a impressão de um limite, de uma coisa que nos limita, que se nos aparenta uma barreira que desejamos galgar. Há portanto, o desejo de transpor a barreira. Que instrumento usamos?

I - O PENSAMENTO

Nós mesmos nos encontramos agora em face de uma pergunta: Que é a filosofia? E queremos responder.

Se buscamos transpor essa barreira, vence o limite com o pensamento, estamos, portanto, guiando o pensamento, dando-lhe uma direção. Desta forma, salientaremos mais um elemento na filosofia: é que ela necessita de uma *direção do pensamento* (9ª nota), uma direção no seu choque contra o limite, contra o obstáculo para superá-lo, vencê-lo.

Outro elemento logo se nos revela, que é a 10ª nota: *uma superação*.

A filosofia procura *superar* os obstáculos que são o desconhecido; quer revelá-los, e ir além.

Mas, para alcançar tal fim, é exigível uma concentração do pensamento, uma *tensão do pensamento* (11ª nota); necessitamos, ao dirigir o pensamento, dar-lhe uma tensão que o concentre na luta contra essa barreira.

O elemento dinâmico, que descobrimos na filosofia, demonstra que, para compreendê-la, precisamos fazer filosofia. Muitos poderão dizer: "Nada de novo nos dizeis; já sabíamos tudo quanto dissestes".

E, realmente, este é um dos aspectos mais interessantes quanto ao conceito da filosofia: é que ele nos revela o que já sabemos, porque todos nós, sem que o "saibamos", filosofamos muitas vezes. E isso porque, na filosofia, usamos o pensamento como instrumento para embrenharmo-nos no próprio pensamento; pensamos sobre o pensamento. Mas não procedemos apenas assim, porque para procedermos assim, precisamos antes viver o que fazemos.

Não é original dizer-se que nunca compreenderemos o que seja a filosofia antes de havermos filosofado, isto é, enquanto não a tenhamos vivido.

E estamos vivendo-a quando fazemos filosofia.

* * *

Ao lermos os filósofos, chegamos facilmente à conclusão de que não há um conceito único de filosofia, mas diversos.

E por quê? Porque esses filósofos reproduzem suas vivências da filosofia. Esse termo *vivência*, muito usado modernamente, indica-nos que o que assimilamos, o que apreendemos e o que vivemos de uma coisa formam um todo, um experiência afetiva.

Há exemplos que ilustram bem o que seja *vivência* e daremos um, parafraseando o famoso de Bergson (filósofo francês, 1859-1941). Digamos que alguém ouve falar da avenida Rio Branco. Pode, além disso, ter visto várias fotografias que reproduzem trechos dessa avenida. Pode ter dela uma noção, a mais ampla possível.

Mas, quando estiver nessa avenida, percorrê-la, terá dela uma vivência, porque além do que tenha apreendido, também *viverá* essa avenida.

Assim, para filosofarmos, precisamos *viver* a Filosofia, ter dela uma vivência. Ora, tais vivências formam perspectivas diversas e, portanto, condicionam uma variabilidade de interpretações do que seja a Filosofia.

Por isso, surgem diversos enunciados, os quais teremos oportunidade de estudar e analisar, quando penetrarmos nas correntes gerais do pensamento filosófico, o que nos permitirá compreender *por que* uns veem a filosofia desta, e outros daquela maneira.

Não esgotamos, de forma alguma, o conceito de *filosofia* com a nossa explanação; apenas apontamos as *notas* que constituem o aspecto mais geral do seu conteúdo. E não podemos penetrar mais a fundo, porque, para tanto, é necessário embrenharmo-nos, mais e mais, vencer novos obstáculos, supera-los, invadir esse mundo desconhecido de *complicações*, para podermos torná-lo claro ante a luz, que é o pensamento.

E, para melhor compreendermos o conceito de filosofia, vamos estudar historicamente como ele se formou.

* * *

Há, na língua grega, um verbo, *philosophein*, formado de *phileô* o que significa *amar*, e de s*ophia*, que significa sabedoria, o que quer dizer: afanar-se com amor na busca do saber.

Assim, etimologicamente, a palavra Filosofia significa "amar a sabedoria". *Philos* significa o que ama: *filosofo*, o que ama a sabedoria, o saber. Atribui-se a palavra a Pitágoras (572-497 a.C.), filosofo grego, e aos seus discípulos, os quais a usaram em primeiro lugar, como também a usaram Heródoto (historiador grego, 490-424 a.C.) e os socráticos. (Denominam-se *socráticos* a todos os discípulos de *Sócrates*, filosofo grego, (470-399 a.C., e aqueles fundadores de escolas que desenvolveram as suas ideias)

O verbo *philosophein* significa, em grego, esforçar-se, afanar-se por conhecer.

Heráclito (536-470 a.C.) diz que o filosofo é o que conhece a razão (*Logos*), que governa tudo, e distingue quem ama verdadeiramente o saber de quem é mero erudito.

Na acepção que expusemos de início, a filosofia abrange todo o saber, mas já entre os gregos vamos encontrar, cada vez mais, um sentido mais especifico do seu conceito, sem que por isso deixe a filosofia de ter como objeto de suas investigações o Todo, ou seja, todas as coisas, todos os seres.

E isso porque o conceito de Filosofia não se encerra apenas nas 11 notas por nós assinadas. Vejamos: na fase mais antiga da humanidade, as grandes perguntas eram respondidas por ficções poéticas da imaginação, por símbolos, por mitos, o que

estudaremos mais adiante. Surgiu, então, outra fase: uma fase racional, em que se procurou dar uma solução *racional*, isto é, pela razão, pelo raciocínio.

No início, o saber era empírico, pratico, dado apenas pela experiência. Desse *saber empírico*, surgiu a especulação, que era chamada pelos gregos de *teoria*, a qual vai formar o *saber teorético*. Analisemos: o pensamento não é somente um meio de ação tendente apenas a prática, mas sobretudo a conhecer, a explicar (*explicare*). *Teoria*, para os gregos, era uma contemplação, uma visão, uma contemplação racional, uma visão inteligível. Desta forma, o conhecimento tornava-se especulativo, teorético[1].

Esclareçamos: o filosofo, entre os gregos, por amor ao saber, aspira à verdade, ao último limite da explicação, à explicação que por si mesma não exigirá mais respostas, porque esclareceria tudo, explicaria tudo.

Procurava o grego explicar, e a filosofia era para ele um responder, um responder por amor ao saber e que, portanto, aspirava à verdade. Essa a primeira fase da filosofia. Com o decorrer do tempo, ela passa, desse amor ao saber, a ser o próprio saber, a própria sabedoria. Desta forma, a filosofia, com os gregos, torna-se especulativa, teorética, pois um pensamento especulativo, como vimos, tem por objeto conhecer ou explicar, ao contrário do pensamento, como meio de ação, que tende à pratica, à pratica utilitária. Assim os gregos chamavam de *vida teórica*, aquela que se opunha à *prática*, como também a que se opunha à vida *poética* que, para eles, tinha um sentido prático, de criação prática.

* * *

Mas é todo saber filosofia?

Há um saber comum e um saber especulativo, procurado, buscado.

O primeiro, o vulgar, chamavam os gregos de *doxa*, palavra que significa opinião, e o segundo chamavam de *epistéme*, que é o saber especulativo, conforme a divisão proposta por Platão (filosofo grego, 428-338 a.C.). Desta forma, a filosofia não era apenas o saber, nem um amor à sabedoria, mas um saber procurado, buscado, guiado, que tinha um método para ser alcançado, que era *reflexivo*.

A filosofia, assim, perdia em extensão, pois, já não abrangia todo o saber, mas ganhava em conteúdo, pois delimitava-se contornava-se, precisava-se mais, tornava-se

[1] Chamavam os gregos **theoria** as filas dos habitantes das diversas cidades, que se aproximavam dos templos para as festas religiosas. Como se uniam por um nexo, a palavra teoria tomou o sentido, entre os filósofos, de visão que conexiona um conjunto de fatos e os explica.

um saber teórico, reflexivo, especulativo, um saber culto. Este saber quer conhecer o que a realidade é.

Encontra-se muitas vezes a expressão "saber de salvação". Este saber é superior ao saber técnico, utilitário, e ao saber culto, teórico. O fim deste saber é a divindade, a salvação do homem na divindade.

Assim, entre os gregos, pois há religiosidade na sua concepção do mundo, o saber prepara a perfeição individual para a beatitude e para a felicidade. Nos neoplatônicos (escola filosófica, que perdurou no séc. II d.C. em diante) a salvação se efetua pela identificação da alma com o Um, participação extática (de êxtase) na suprema unidade divina. No Cristianismo, a salvação é a redenção da alma do pecado; no Budismo, a imersão no Nirvana, a aniquilação da consciência individual. Na época atual, para muitos, o saber é de salvação pelo progresso.

Em suma: a salvação é um transcender, um não limitar-se a "este mundo", ir além dele, fora dele, ou nele, por sua superação.

O sentido da filosofia, como saber racional, saber reflexivo, saber adquirido, é o de Platão (filosofo grego, 384-322, a.C.), mas este acrescentou maior volume de conhecimentos graças às investigações que fez e para as quais contou com muitos e valiosos auxiliares.

Para Aristóteles, a filosofia era todo esse saber, e incluía, também, o que chamamos de Ciência. Assim, a filosofia era a totalidade do conhecimento humano, do saber racional.

Na chamada Idade Média, continua predominando este sentido, mas a ideia central de Deus polariza a filosofia. Desta forma, é ela a totalidade dos conhecimentos, adquiridos pela luz natural ou pela *revelação divina*. Os conhecimentos acerca de Deus e do divino separam-se dos outros, e vão formar a Teologia. Esta encerrava a soma dos conhecimentos sobre o divino; a filosofia, os conhecimentos humanos acerca das coisas da natureza. Este conceito de Filosofia vai predominar por séculos e até hoje ela é apresentada assim.

No século XVII, afastam-se dela as chamadas Ciências particulares, com objetos e métodos próprios, que a pouco e pouco vão adquirindo uma especialização cada vez maior, para constituírem-se em novas disciplinas independentes.

Mas a filosofia permanece, no entanto, no corpo da Ciência, e forma uma síntese especifica desta.

Por exemplo, na matemática, há uma Filosofia da Matemática, aquela que estuda as ideias de número, de extensão, de tempo e de espaço matemáticos, como há uma Filosofia da Físico-química, que tem por objeto as ideias de força, substância, energia, extensão, extensidade e intensidade.

É vivendo-a, que iremos compreender toda a sua extensão e também todo o seu significado para a vida, e compreenderemos que os saberes teóricos, especulativos, embora se afaste do -saber técnico-prático, sofre desta sua influência salutar e sobre este exerce grande influência, numa reciprocidade produtiva.

Mostramos, até aqui, a Filosofia como um saber em geral, sem precisar ainda toda a sua peculiaridade, o que será revelado no decorrer deste livro.

O homem, quando começou a filosofar, fê-lo ainda sem saber claramente o que era a filosofia. Só a posterior análise permitiria que ele compreendesse melhor a diferença entre os juízos que formulava em face dos fatos. Só quando distinguiu o juízo de gosto, meramente subjetivo, de um juízo de valor, e este de um de existência e de um ético, poderia o filosofo penetrar na significação mais ampla do que é "valor", como, também, estar apto a fazer uma melhor analise de seu espírito, do funcionamento do mesmo em suas polarizações intelectuais e afetivas, (o que é amplamente examinado na obra "Noologia Geral"). Alcançado este ponto, a análise do conceito e de seus conteúdos, do conhecimento como resultado de um processo de cooperação entre o sujeito e o objeto, que em breve veremos, levá-lo-á a captar o que é a *frônese*, e seus conteúdos, os *fronemas*, como um "conhecer" afetivo, em que a relação *sujeito* x *objeto* é diferente da primeira.

Já aí estará o estudioso da filosofia a compreender mais profundamente, as diferenças frequentemente apresentadas entre a chamada Filosofia Ocidental e a Oriental, que tantas controvérsias suscitaram.

Poderíamos dizer por ora, muito singelamente, que, na chamada Filosofia Ocidental, que é especificamente especulativa, marcantemente autotélica (de *autos*, gr., si mesmo, e *telos*, fim; isto é, que tem o fim em si mesma), a especulação é desinteressada, o que quer dizer, não tem ela um fim fora de si, não é realizada como meio para obter isto ou aquilo. Quando uma criança toma de argila, e com ela faz bonecos ou vasos, ela *brinca* (e o brinquedo é autotélico). Quando o oleiro, com a argila, faz vasos e os destina a venda, com finalidade naturalmente econômica, sua atividade é heterotélica (de *heteros*, gr., outro, que tem o fim em outro). Sua ação é *interessada*, diz.

Os sumérios, os habitantes da antiga Caldéia, vindos ou não do vale dos Indus, ao construírem no delta mesopotâmico sua civilização, viram-se a braços com problemas meteorológicos, ecológicos, astrológicos importantes. Já os teriam tido quando habitavam o vale dos Indus, como também os tiveram os egípcios, em face das inundações do Nilo, etc. O primitivo saber desses homens era heterotélico, tinha um fim fora dele, servia para atender esta ou aquela necessidade. Esse saber interessado, (como o é hoje, por exemplo, a Ciência), predominou em toda a região da Mesopotâmia e na Jônia. Foi ali, e dali, que a especulação filosófica grega teve sua origem e obteve o seu vigor. Os primeiros *sophoi* (sábios gregos) dirigiam seus estudos para a solução de problemas que afligiam aos jônios, povo marítimo, dependentes, portanto dos conhecimentos meteorológicos. A s*ophia*, o saber de então, era predominantemente interessado. Dizemos predominantemente, porque uma separação nítida, estanque seria impossível. Também na Jônia, como nos países da Mesopotâmia e, sobretudo, entre os egípcios, e na Índia, havia um saber desinteressado, já muito antes dos gregos, como o provam os exames arqueológicos.

Na Grécia, graças a condições sócio-históricas e ecológicas diferentes, que são examinadas amplamente em nossa obra "Filosofia e História da Cultura", a s*ophia* pode seguir um rumo diferente. O *sophos* não buscava saber para isto ou para aquilo, mas apenas por uma amor ao saber, um saber para satisfação de si mesmo, um saber autotélico, desinteressado. Tal não quer dizer que não houvesse também um saber heterotélico, mas indica esta afirmativa que, com os gregos, a s*ophia* torna-se predominantemente autotélica, desinteressada. É o amor a sabedoria pela sabedoria, ou seja *philosophia*. É tal tendência que permite a polarização posterior entre *filosofia* e *Ciência*.

Foi considerado assim, que muitos estudiosos da matéria negaram a afirmativa de uma filosofia oriental, diferenciada da ocidental. Filosofia é apenas um saber especulativo e desinteressado. Entretanto, é preciso que se esclareça: não está ai apenas a diferença entre a ocidental e a oriental.

Quando se fala numa filosofia do Ocidente e numa do Oriente, não se quer dizer que se deem *duas* filosofias. Na realidade, a filosofia, como um corpo de doutrina, com suas caraterísticas, é um caso, como o é a Ciência. Mas, assim, como se fala numa física árabe, numa física fáustica, em matemática euclidiana ou não euclidiana, numa música europeia e numa música chinesa, a divisão da filosofia em

Ocidental e Oriental tem a finalidade apenas de apontar certas acentuações de notas que se dão em ambas, que numa ou outra apresentam intensidades de graus diversos.

Há um saber interessado, tanto no Ocidente como no Oriente, como também o há desinteressado. Surge, porém, a diferença que, no Ocidente, este se marca mais nitidamente (entre gregos, por exemplo, enquanto o é menos no Oriente. O pensamento mágico, cujas caraterísticas ainda examinaremos, é mais intenso no Oriente que no Ocidente, assim como também o misticismo é mais intenso. Na magia, há a aceitação de poderes que os fatos têm e que não revelam totalmente. Há poderes nos fatos que ultrapassa, as nossas previsões. São mágicos. Quando um oriental falava, antes de Leibnitz e das descobertas atômicas, no poder imenso e oculto das coisas, seu pensamento era mágico. A especulação científica permitiu compreender e captar esse poder, como também libertá-lo.

O misticismo, que nos mostra toda a cultura egípcia, como as culturas orientais, é mais intenso, e penetra até na filosofia. No entanto, no Ocidente, também surgem filósofos místicos (esclareçamos essas palavras: *místico, mistério*, são palavras que vem do grego *myo*, ocultar, de *mythis*, o que se cala, o que não se diz. O *mysterium* é o que não se revela, que não tem eloquência para dizer o que é. O místico é o homem que penetra nestes mistérios, que vê nos fatos mais do que o homem comum vê. Um pedaço de pão é apenas alimento para o homem objetivo, mas, para o místico, ele quando *diz* que o pão é um alimento, ela *cala* o que é mais, o divino que encerra, o poder que nos oferece, a origem divina, etc. a palavra mito vem daí e quer dizer o que só pode ser expressado por símbolos).

O filósofo místico procura revelar o que se *cala*; e o guia, que leva o iniciado a saber o que é *calado* das coisas, é o *mistagogo* (*gogia,* gr. condução; assim, pedagogo, o que conduz o *pedes*, gr., criança, daí, pedagogia).

Mas se a filosofia ocidental nos mostra tanta objetividade, tende tanto para o objeto, também vemos filósofos objetivos entre os orientais.

Permanece, assim, apenas uma distinção: entre a filosofia oriental e a ocidental, há apenas graus de intensidade diferentes, embora, ambas sejam, enquanto filosofia, iguais.

Caberiam, aqui, ainda outras distinções mais importantes, mas tal só poderia ser feito depois de havermos compreendido bem a diferença entre intelectualidade (Logos), e afetividade (Pathos), o que só poderemos fazer em outros trabalhos. Nesse caso, seria fácil compreender o que significa *yoga* (fusão), *brahma, advaita, maia,*

sankara, e outros conceitos e categorias hindus. Também seria necessário um estudo do conceito, bem como a construção de uma análise de nosso conhecimento. Tais estudos, que surgirão em nossas obras posteriores, permitirão que se distinga, em traços firmes, a filosofia ocidental e a oriental, e se compreende que é muito mais ampla do que se pensa a contribuição dos outros povos ao pensamento grego.

* * *

Vimos que a filosofia é uma reflexão, que consiste num responder às perguntas que se formulam. Mas, como se processa essa reflexão, que elementos usamos? Que pronunciamos aqui? *Palavras*.

A reflexão filosófica emprega palavras. Dessas palavras algumas são expressões técnicas, que tem um significado convencionado nas obras de filosofia: são os *termos*.

Os termos são vozes que, como expressões técnicas, se empregam com significado convencionado. Nos expressamos uma reflexão filosófica por meio de termos. Muitos desses vocábulos foram escolhidos da linguagem comum, com um significado especial, enquanto outros foram criados em acepção própria. São eles imprescindíveis auxiliares que facilitam a clareza, permitem a transferência, o intercambio das opiniões. Toda reflexão filosófica exige um vocabulário preciso, a fim de evitar constantes equívocos. Os filósofos devem ater-se às acepções normais dos termos usados, para evitar incompreensões. Muitos são criadores de palavras novas, as quais, no fundo, são apenas novas roupagens de ideias velhas; outros disputam apenas palavras, alheados ao verdadeiro sentido que elas tem.

Tudo isso gera ou constitui a tortura daqueles que se embrenham no estudo da filosofia, e que, por não conhecerem a acepção aceita pelo autor, julgando-a pela acepção comum, cometem confusões que torna, cada vez mais difícil a apreensão do pensamento exposto. Os termos, em geral não tem *univocidade*; isto é, uma *acepção única.* São mesmo raros os que possuem. Matizes variados, acepções diversas, como consequências de diversas vivências e de condições históricas, étnicas, de classe, são observáveis em quase todas as palavras. Dois homens, pertencentes a classes diferentes, poderão ter um sentido também diferente quando empregam a mesma palavra.

* * *

Para manter a continuidade e a universalidade do pensamento especulativo é necessário um elemento imprescindível: a *definição*.

A definição, para falarmos uma linguagem clara, é a resposta à pergunta "que é isso?" O estudo da definição pertence a Lógica.

A definição é uma tentativa de fixar, de delimitar o sentido próprio de um termo. Autores há que usam os termos muitas vezes descuidadamente, com sub-intenções pessoais.

Em síntese, a definição consiste em explicar um termo desconhecido por outro conhecido. Queremos formar com ela uma identidade. Seria o mesmo que dizer: o termo tal é igual a definição tal.

Costumam subdividir as definições em *nominais, reais, formais, materiais* (esta subdivisão não é importante e, na lógica, é melhor esclarecida).

Muitos julgam-nas fictícias. Os que aceitam as definições reais, qualificam respectivamente, as nominais, chamando-as de *tautologias*, isto é, repetições.

Enquanto nos ocuparmos de termos e definições, estamos apenas no domínio das palavras e, se ai permanecermos, estaríamos confundindo o veículo de transmissão verbal com os *fatos.*

Que é um *fato*? Um fato não se define, intui-se. A palavra fato vem do latim *factum*, que significa feito, coisa ou ação feita, acontecimento. É uma palavra para nós familiar.

Embora todos *saibam* o que é um fato, não é fácil dizer o que é, em que consiste realmente um fato. *Fato* é o que se nos apresenta *aqui e agora*, num lugar, num momento determinado, quer dizer, condicionado pelas noções de espaço e de tempo.

Estar no tempo e no espaço é o que se chama de existir cronotrópico[2]. Nós não atribuímos, não emprestamos existência ao fato; ele tem existência. Quando os fatos existem no espaço, eles são chamados *corpos*. Há outros que existem no tempo e são, por exemplo, os fatos psíquicos, os estados de alma, etc. os fatos atuais constituem a nossa própria existência e o âmbito no qual vivemos e atuamos.

Os fatos transcorridos constituem os elementos da biografia ou da história.

* * *

Convém que salientemos agora o emprego de dois termos muito usados, sobretudo hoje: *eidético e fáctico*. *Eidético* vem de *eidos*, palavra grega que significa ideia.

---

[2] De *chronos,* tempo e *tópos*, lugar, espaço, palavras gregas. Cronotrópico é equivalente ao que se dá no tempo e no espaço.

O *eidético* é imutável e intemporalmente valido, refere-se à forma intrínseca; enquanto *fáctico* quer dizer algo mutável e contingente, isto é, não necessário.

É fácil esclarecermos agora o sentido dessas duas palavras.

A primeira refere-se à ideia, que é imutável, como por exemplo a ideia de *cavalo*, que se refere a todos os cavalos e não a um em particular. Esta ideia não sofre mutações no tempo: é válida intemporalmente.

O fáctico representa o que acontece, que é mutável no tempo e no espaço; uma ideia, contudo, não ocupa um lugar no espaço.

Voltando ao tema dos fatos, podemos dizer que quando eles são corpos, nós os intuímos por intermédio dos sentidos.

Quando são estados de alma, nós os tomamos imediatamente, isto é, diretamente. Denominamos *intuição*, de *intus ire*, ir para dentro, essa capacidade de darmos conta dos fatos em geral.

Há intuições sensíveis, intelectuais, afetivas, poéticas, místicas, etc.

O conceito de intuição será esclarecido, cada vez mais, à proporção que nos embrenhemos no estudo da Filosofia.

Ao examinarmos um fato, atribuímos-lhe *unidade* e estabilidade, e o separamos do contorno.

Mas a unidade é relativa; assim: um *rebanho*, que é formado de numerosos indivíduos, nós buscamos a unidade dos fatos, por exemplo: o átomo é a unidade para matéria inorgânica; a célula, para a matéria orgânica; a sensação, como pensam alguns, para os atos psíquicos. A Ciência hoje não dá a essa unidade um caráter de isolamento. Também a estabilidade do fato é uma ficção, porque os fatos surgem e desaparecem num constante "vir-a-ser" (devir), transformam-se, havendo, portanto, relativa estabilidade.

O isolamento e a delimitação dos fatos são, em parte, artificiosos, pois não há fatos isolados, mas um entrosamento de fatos.

A unificação, a estabilização e a distinção são operações mentais que usamos para conhecermos o mundo real.

Porque procede deste modo a razão humana? A razão, desta forma, procura dar ordem ao que intuímos, por isso é que enumeramos, separamos e dominamos, damos nomes aos fatos particulares.

Agora perguntamos: como procede a razão para dominar esse caos de conhecimentos? Como atua para ordenar esse conjunto de fatos? Qual o instrumento que usa para alcançar esse domínio?

O *conceito*, eis o instrumento.

II - O CONCEITO

Se bem observarmos as palavras, veremos que elas *expressam* conceitos: casa, cadeira, livro, etc.

Para distinguir os conceitos é necessário uma *nota*, ou mais, que os individualize. Não devemos confundir o conceito com a palavra que o expressa. O conceito é produto de uma operação mental; a palavra, apenas o seu enunciado, um sinal verbal. Por isso devemos evitar cair no verbalismo, que consiste no emprego exagerado de palavras, sem conteúdo preciso.

Assim, como não devemos confundir o conceito com seu enunciado verbal, não se deve também confundi-lo com o *fato*.

Não há dúvida que os conceitos fundam-se em fatos, mas, no conceito, há uma *abstração* do fato.

No conceito, já despojamos alguns elementos do fato, fazemos uma abstração mental (de *abs trahere*, do latim, trazer para o lado). O fato tem existência no tempo e no espaço; o conceito só *existe* quando pensamos. Intuímos o fato; pensamos o conceito.

* * *

Tivemos ocasião, no que dissemos acima, de penetrar em inúmeros pontos, que, tratados sinteticamente, estão agora a exigir uma análise mais completa. **N**ão iremos estudar o *conceito* sob todos os seus aspectos, porque dizendo ele mais respeito à Lógica e a Psicologia, é lá que teremos a oportunidade de examiná-lo.

O homem, para dominar os acontecimentos, necessitava dar-lhes uma ordem que permitisse ver claro por entre os fatos. E o instrumento para alcançar essa ordenação foi o *conceito*.

Analisemos a sua gênese:

Se a realidade do mundo que nos cerca fosse uniforme e homogênea; se tudo nos parecesse igual, sem qualquer nota de distinção, de diferenciação, não poderíamos nunca chegar a conhecer os *fatos*, por que o acontecer seria apenas um grande fato.

Mas, sucede que a realidade aparece-nos heterogeneamente, diversa, diferente e diversificada. Se a cor dos fatos (corpóreos) fosse a mesma, impossível seria chegar a compreender que há cores. Certas partes da realidade visível dão aos olhos uma impressão de outra espécie diferente das outras partes da realidade. Por isso percebemos cores diferentes. Eis aqui, por que podemos *comparar* um objeto de uma cor com a de outro objeto, e verificar se se parecem, e perceber, também, se há diferenças, pois nunca poderíamos chegar a perceber que alguma coisa se parece, na cor do exemplo, a outra coisa, se não existissem objetos de cores que se desassimilam, que diferem. Logo, a compreensão do semelhante, do parecido, é *contemporânea* da do diferentes, o diverso, se não nos for possível, contemporaneamente, comparar com o semelhante, o parecido.

Uma pergunta é possível aqui: é a semelhança anterior, no homem e nos animais, a percepção das diferenças, como, por exemplo, o afirmam Maine de Biran (1766-1824, filosofo francês), e Bergson?

Nossa sensação é acompanhada de memória, e uma sensação evoca outra, passada, que se lhe assemelha. A comparação é uma associação. Hume (David: filósofo inglês) salienta que as associações por semelhança são mais importantes e numerosas que as outras, além de serem mais fáceis e de acordo com a nossa natural preguiça mental. A criança, por exemplo, apreende em primeiro lugar as semelhanças, afirma ele.

É desta forma mais primitivo o sentimento das semelhanças do que das diferenças. Não há comparação onde não há semelhança (o verbo comparar vem do latino *comparare,* formado do adjetivo *par*, quer dizer parelho, igual, semelhante, significando, portanto, por um ao lado do outro). Além disso, para comparar, não precisamos do diferente, o qual é dispensável, pois só podemos comparar duas partes da realidade que são semelhantes, não permitindo nunca que comparemos partes da realidade absolutamente diferentes.

Por muitos sólidos que nos pareçam tais argumentos, acima alinhados, permanecemos, contudo, firmes na posição de contemporaneidade, pelas razões seguintes:

Em primeiro lugar, a percepção, por um ser vivo, de uma parte da realidade, já é um ato de diferenciação, pois o ato de perceber exige e implica uma diferença entre o que conhece e o conhecido. E como o campo que nos interessa é o da Filosofia, e, portanto, o do homem, este só percebe o mundo exterior porque ele é heterogêneo,

logo, diferente, não poderia o homem delinear a separação do fato corpóreo de uma parte da realidade de o resto da realidade, se esta não apresentasse uma diferença, a qual lhe poderia ser patente se nessa realidade pudesse perceber que, em algo, ela se assemelhava a outra parte.

Nem o ato de comparação poder-se-ia dar por exigir ele uma condição fundamental, que é a ocupação de lugares diferentes dos corpos comparados. Para colocar um em face do outro, isto é, comparar, é necessário que subsistam, coexistam um ao lado do outro, tendo necessariamente de intermédio algo que os diferencia, pois, do contrário, seriam percebidos como uma unidade. Além disso, a ideia de comparação não implica a de identidade. Comparamos uma parte da realidade com outra, embora percebendo que há intensidades diferentes.

Ao compararmos uma folha de árvore a outra, nós já encontramos nela alguma coisa de semelhante e vamos verificar essa semelhança. O próprio ato de desejar e querer comparar exige um diferente implicado, pois só comparamos para ver se existem semelhanças, como também para verificar se existem diferenças.

Nunca poderia nascer m homem o interesse em comparar, se já não conhecesse ele a diferença, pois, por que compararia ele o que não poderia ser diferente ou poderia ser semelhante?

Desta forma há contemporaneidade entre a noção de semelhante e a do diferente.

Quando Queyrat e B. Perez, ao estudarem este tema, concluem que, na criança, até aos três anos de idade, as únicas associações de ideias são as por semelhanças, tal não implica que a criança tenha noção do semelhante. Ao contrário, na criança, a distinção entre ele e o meio ambiente ainda não se processou totalmente. Por isso, as noções de heterogeneidade, ainda não se formaram. Se examinarmos a vida dos animais, verificaremos que eles necessitam do conhecimento do semelhante, por uma exigência de ordem vital. O conhecimento do semelhante é imprescindível à vida animal, sobretudo nos animais superiores.

Há um processo de seleção. Escolhem isto e repelem aquilo. Escolhem o que lhes é assimilável, e repelem o que lhes é prejudicial ou julgado prejudicial.

Esse trabalho de seleção funda-se na procura do semelhante e na rejeição do diferente. Este alimento deve ser aproveitado, aquele não. Isto pode fazer-se, aquilo não! Isto assemelha-se àquilo, logo deve repelir. Os animais superiores, em seus atos, refletem este processo, pois é observável o trabalho de “educação” entre os animais

que aconselham a seus filhotes: “come aqui ... aqui, não” ao fazer o ato de comer e ao fazer o ato de repulsa, etc., para convencê-los da conveniência ou não da ingestão de tal ou qual alimento, da realização de tal ou qual ato, etc.

A percepção é seletiva porque não capta tudo quanto lhe é possível captar do meio ambiente, mas apenas o que lhe convém. Há uma seleção de notas que oferecem as partes da realidade: capta umas e outras não. Há nesse ato um certo automatismo de seleção do diferente e do semelhante, como também uma pré-consciente, quando se trata da seleção condicionada pela ordem social, profissional, etc.

Ora, o diferente é uma característica do individual. As coisas individuais são distinguidas porque diferem, pois se tudo fosse homogeneamente igual não haveria o conhecimento dos corpos.

Ora, *o semelhante não é uma categoria do idêntico*[3]. Pois dizemos que alguma coisa é idêntica, quando é igual a si mesma.

Analisemos este ponto de magna importância e de interesse para a compreensão de futuros temas a serem examinados.

Dizemos que dois fatos são idênticos quando não há entre eles *nenhuma* diferença. Ora, o conceito de identidade implica o de diferença, seu contrário, que o apoia, ou melhor, um apoia o outro, um implica o outro. Por essa razão, o idêntico é considerado indefinível.

Alegam alguns filósofos que não podemos compreender, por ser impensável, a *diferença pura*. Também seria impensável a identidade, para outros. E mostraremos mais adiante por que. Há, assim, uma antinomia entre o diferente e o idêntico (antinomia, no sentido clássico, é a contradição entre dois termos que parecem verdadeiros). Desprezamos aqui outras acepções dadas ao termo idêntico, preferindo apenas a que demos acima por ser a que prevalece na Filosofia.

Leibnitz nega a identidade das substâncias, fundando-se no *princípio dos indiscerníveis*, pois, segundo ele, dois objetos reais não podem ser indiscerníveis, sem se confundirem rigorosamente.

Assim, metafisicamente, só o Absoluto é idêntico a si mesmo. Tudo o mais, metafisicamente também considerado, não conhece a identidade; ou seja, não há seres idênticos uns aos outros. Desta forma, só podemos concluir rigorosamente que ou há identidade ou não há identidade. O próprio conceito de identidade não pode admitir

[3] O conceito de idêntico (de *idem*, mesmo) indica uma perfeição absoluta e exclui, da sua formalidade, todo diferente. Já o semelhante, não. É verdade que nem este termo é empregado com tal rigor.

uma maior ou menor identidade, pois este conceito não admite graus. Eis por que afirmamos que o *semelhante não é uma categoria do idêntico*. Duas coisas, por serem semelhantes, não quer dizer que sejam *mais ou menos* idênticas.

Poder-se-ia dizer que existe uma identidade quantitativa e uma identidade qualitativa? Não é uma gota d´água idêntica a outra gota d´água? Não é um quilo disto ou daquilo idêntico a um quilo daquilo ou disto? Antes de darmos nossa opinião, ouçamos o que diz Egger: "As duas 'gotas d'água da locução popular não são idênticas a não ser que se exija apenas serem gotas d`água. Todos os objetos de nossa experiência estão no mesmo caso, as vezes idênticos por uma experiência rápida e superficial, isto é, idênticos em aparência, idênticos no poderem receber a mesma denominação, mas somente se forem considerados atentivamente. A identidade qualitativa é pois uma concepção simplesmente sugerida pela experiência."

Lalande define a identidade qualitativa com estas palavras:

"Caráter de dois objetos de pensamento, distintos no tempo ou no espaço, mas que apresentariam totalmente as mesmas qualidades".

Assim, quando alguém diz que um quilo de feijão é, *em peso*, idêntico a um quilo de açúcar, dando como exemplo de identidade quantitativa, está usando o termo identidade no sentido da matemática, que considera como identidade uma igualdade entre as quantidades conhecidas, como 2/4 e ½. Quando alguém diz que as vitaminas de um determinado alimento são idênticas às vitaminas de outro, está apenas julgando que há uma identidade qualitativa, quando na realidade, é uma igualdade como a anterior.

Voltando ao pensamento de Leibnitz (filosofo alemão, 1645-1716), vimos que ele sustentava que duas coisas não podem ser duas senão quando oferecem alguma diferença de qualidade; que devem diferir por outra coisa do que apenas o número, quer dizer, por "determinações intrínsecas", o que explicaria a prodigiosa variedade da natureza.

Resta-nos agora compreender a *semelhança*, já que descartamos a ideia de a identidade (princípio da razão, cujo estudo teremos a ocasião de fazer).

A semelhança, segundo Lalande, é o caráter de dois objetos de pensamento que, sem serem qualitativamente idênticos, apresentam, contudo, elementos ou aspectos que podem ser chamados "os mesmos".

Ora, como conceber duas coisas como semelhantes se entre elas não houver aspectos iguais e outros diferentes? Sim, porque se não houvesse caracteres diferentes,

elas não seriam idênticas. Na natureza, na realidade do homem, não há identidade pura; há semelhança. Portanto, a própria semelhança, como fato, ou seja, facticamente, implica o diferente.

Por outro lado, vimos que todo existente é singular, individual.

Este livro é este livro, e não outro livro; aquela mesa é aquela mesa, e não esta mesa. Neste sentido, este livro é idêntico a si mesmo, porque não é outro. Aquela mesa é idêntica a si mesma porque não é outra. (O caráter de "ser outro" é denominado em filosofia pela termo *alteridade*, e se opõe ao de identidade). Só há identificação consigo mesma quando se trata da mesma coisa[4]. Qualquer parte da realidade só pode ser considerada idêntica a si mesma, no sentido de que não é outra. Enquanto a considerarmos que é ela mesma, ela é diferente de outra coisa, assim como este livro é diferentes de outro livro do mesmo título e edição igual. Singularmente considerados, ambos são diferentes. No entanto, há algo que os assemelha, pois tanto um como outro, embora distintos no tempo ou no espaço, pois um ocupa um lugar diferente do outro, ambos apresentam *as mesmas* qualidades. Que nos sugere tudo isso? Está resolvido o problema? Absolutamente não. Examinemos mais:

O homem em face da realidade percebe que esta não é homogeneamente igual. Ela apresenta diferenças, como já estudamos. Mas essas diferenças são intensivamente maiores ou menores, pois uma pedra e outra pedra apresentam menores diferenças que uma pedra e um rio.

Estudam os psicólogos uma lei que eles chamam de "lei de semelhança" ou também "lei da similaridade", nome que dão a disposição geral do espírito que consiste em evocar um objeto percebido ou rememorado, ante a ideia de um objeto semelhante.

Analisemos: o que há na natureza, o que se apresenta ao homem, tem caracteres que se assemelham. Como poderia viver o homem se cada experiência fosse sempre uma nova experiência? Como poderia ele manter a sua existência se tivesse que experimentar cada fato como algo de novo? Bergson exemplificava imaginando um homem que houvesse perdido totalmente a memória, e que não tivesse qualquer memória. Quando ele praticava um ato, esquecia-o totalmente logo

[4] Veremos, em breve, que essa identidade consiste no caráter de uma coisa ser *a mesma* nos diferentes momentos de sua existência, pois esta mesa ou este livro não permanecem sempre os mesmos, estaticamente os mesmos, pois apresentam distinções, como veremos.

após a prática, e o ato seguinte ser-lhe-ia inteiramente novo, sem qualquer ligação com os atos anteriores. Esse homem não poderia viver, se entregue a si mesmo, pois não lhe guiaria a memória nenhum de seus atos. Poder-se ia queimar no fogo tantas vezes quantas dele se aproximasse; morreria de fome, pois não guardaria a memória do alimento para satisfazer aquela necessidade imperiosa.

* * *

Notemos que, na natureza, os corpos ocupam um lugar e tem uma dimensão, e que esses corpos são mais brandos ou mais duros; isto é, oferecem maior ou menor resistência ao tato. Uns, ao receberem luz, emitem cores, ou sejam: vibrações luminosas, mais ou menos intensas.

Mas verificamos que existe entre a cor verde de uma árvore e a cor verde de outra árvore, *menor* diferença que entre ela e a cor cinzenta de um animal. Assim, verificou logo o homem que entre a árvore-esta e a árvore-aquela, havia um quê que se assemelhava, ambas participavam, pois, de uma semelhança maior que a da árvore com a do animal. Os graus de diferença foram permitindo ao homem perceber as semelhanças. Ora, era um imperativo vital para o homem, como o é para os animais superiores, *simplificar* a experiência, classificar a experiência, reunir os semelhantes ou os menos diferentes entre si, e excluir os mais diferentes.

Vejamos como se processou esse trabalho de *diferenciação*. O homem comparou uma árvore à outra árvore. Elas não eram totalmente iguais, quer dizer, uma não podia identificar-se com a outra. No entanto, nessa comparação, verificou ele que a cor de uma se assemelhava a da outra. Se as duas árvores eram diferentes, havia entre elas um ponto em que uma não se *parecia* à outra. O que era dado pelo *parecido*, o homem retirou, separou de uma e de outra, ou seja, abstraiu, que significa separar, do verbo latino *abstrahere*.

Essa função de comparação, necessária para a vida do homem, criou no seu espírito o que poderíamos chamar de "órgão", aproveitando o termo da fisiologia para a filosofia, num sentido, porém, um tanto rude. Esse órgão, essa função de comparação do espírito, é que gera posteriormente, no homem, a *razão*. Essa comparação é imediata, intuitiva, mas a razão ativa-se num trabalho de comparação, de procura de identidade, como teremos ocasião de estudar mais adiante.

A razão "sobrevém" posteriormente, no homem, como podemos observar nas crianças. Em face da natureza, *intui* os fatos. Mas tais fatos mostram conter algo que parecia idêntico.

É a razão, já desenvolvida, que abstrai esse "idêntico" e lhe dá um *nome*, uma denominação comum, que é o termo verbal do *conceito*.

Em face do fato *verde* da árvore tal e do fato verde da árvore tal-outra, e de muitas outras árvore, a razão abstrai o que há de semelhante numa árvore e outra árvore, que é o *verde*. Essa nota comum da cor da árvore, de outra e de outra, permite formar o conceito de verde. Na sua forma, esta árvore era semelhante àquela outra e a mais outras. Abstraiu de uma arvore, e de outras um fato comum nelas, que consistia em ser um corpo enraizado na terra, com troncos, galhos, folhas, etc. e denominou-o de *árvore*. Eis surgido o conceito de árvore. E assim quanto aos galhos, quanto aos troncos, quanto às folhas.

Não é difícil verificarmos ainda hoje, entre nós, que todos os dias surgem novos conceitos de fatos específicos, que antes não tinham um nome. Por exemplo: descobre-se um fato novo, e logo sentimos a necessidade de lhe dar um nome. É que já tendo surgido o conceito, que é uma operação mental, precisamos uma palavra que o enuncie, que é o termo correspondente. É fácil verificar-se também que certos conceitos, que até então eram gerais, alargaram-se em novos conceitos especiais. É que a busca da semelhança é cada vez mais exigente. Por exemplo: no conceito de animal, encerramos todos os seres vivos que a zoologia considera animais; mas entre estes, estão outros como os vertebrados. Esses conceitos já não são tão gerais como o de animal; são mais específicos.

* * *

É característica de nosso espírito desdobrar-se em duas funções: a que procura o *semelhante* e a que percebe o *diferente*.

Enquanto a primeira função, a de comparar para apreender o semelhante, é a que melhor corresponde a natureza do homem, por simplificar e assegurar uma economia ao trabalho mental, a segunda, a de apreender o diferente, o individual, é mais cansativa. Por isso, a racionalização que realiza é constante. Mas, por essa racionalização, penetra o homem no terreno das abstrações, pois, como veremos, a razão trabalha com abstrações e tende para o parecido e, daí, para a identidade. A razão, por sua exigência cada vez maior do semelhante, chega à identidade. O movimento, a fluidez, a transformação constante das coisas, que nos revela a intuição chocam-se com a tendência a estratificar, a parar, a identificar, a homogeneizar da razão. A razão funciona com o *parecido* e a intuição com o *diferente*, por isso cada uma forma, *a posteriori*, seus próprios conceitos.

Em nossa obra "Noologia Geral", estudamos pormenorizadamente a formação desse processo de polarização da intelectualidade, em intuição e razão[5].

III - AS ANTINOMIAS E O DUALISMO ANTINÔMICO – DUALISMO GNOSIOLÓGICO E ONTOLÓGICO – CONCEITOS – ABSTRAÇÃO – EXPERIÊNCIA

Convém salientar que um conceito, ao incluir um conjunto de fatos singulares, exclui outros.

Eis por que não podemos pensar num conceito sem seus opostos. Quando conceituamos vertebrados, excluímos os invertebrados; quando consideramos o idêntico, excluímos o diferente; quando conceituamos homem, excluímos tudo quanto não o seja. Tal dualismo é uma decorrência do ato racional de conceituação, ou seja, de dar um conceito, com uma denominação comum, a um certo número de fatos que nos parecem idênticos. Ao procedermos assim, já fazemos uma exclusão, quer dizer, separamos tudo quanto não é semelhante ao que conceituamos.

Por isso todo o conceito inclui o que deseja denominar, e exclui tudo quanto não possa enquadrar-se nessa denominação. Esse dualismo é, portanto, fundamental da estrutura lógica da nossa mente, que é obrigada a abstrair, polarizando-se em opostos.

Ao criar um conceito, surge espontaneamente o contrário: à afirmação surge a sua negação. É isso mais evidente quanto as qualidade. Estas, quando conceituadas, excluem o que lhes é contrário e, portanto, o conceito oposto, como também se dá com substantivos abstratos.

Assim: Bem e Mal, Liberdade e Determinismo – Absoluto e relativo, Abstrato e Concreto, etc.

Tais dualismos tem sido um dos maiores e mais intrincados problemas da Filosofia, e tem provocado as divagações mais complexas e ambíguas, como ainda teremos ocasião de ver. Entretanto nos parece que o problema é falso, pois o que está unido de fato, é separado mentalmente, e pensamos ter realizado uma divisão real. Nós fragmentamos a realidade em conceitos abstratos, como aliás são todos os conceitos, e depois ficamos atônitos por não podermos reuni-los numa unidade.

---

[5] Surge aqui uma grande problemática, que exigiria análises mais vastas, o que é examinado nas obras da "Enciclopédia de Ciências filosóficas e sociais". Assim, a formação do conceito, como esquemas abstrato-noético, e a sua fundamentação nos fatos, bem como o problema dos conceitos universais, são temas que exigem outros estudos, que virão a seu tempo.

É aqui que surge o problema das *antinomias*, que vamos estudar. Na filosofia, em geral, o termo *antinomia* é empregado para denominar a reunião de duas proposições, uma chamada *tese* e a outra *antítese*, que, embora contraditórias, podem apoiar-se, tanto uma como outra, em argumentos de igual força, como expressa Goblot.

Kant (filosofo alemão, 1724 – 1804), por seu turno, chama as *antinomias* da razão, as que descobrem nas ideias da razão pura, aplicadas à Cosmologia (Ciência do Cosmos), que aproveitamos apenas para exemplificar.

1) *Tese:* O mundo tem um começo no tempo e limites no espaço.
   Antítese: O mundo não tem um começo, nem limites no espaço.
2) *Tese:* Toda substância composta compõe-se de partes simples.
   Antítese: Nada, no mundo, compõe-se de partes simples.
3) *Tese:* Existe liberdade no sentido transcendental como possibilidade de um começo absoluto e incausado de uma série de efeitos.
   Antítese: Tudo acontece no mundo segundo as leis naturais.
4) *Tese:* Existe no mundo, como sua parte ou como sua causa, um ser necessário.
   Antítese: Não existe, nem como parte nem como causa, no mundo, nenhum ser necessário.

Considera Kant que as teses são provadas pela refutação das antíteses e vice-versa.

Essas quatro antinomias de Kant surgem como tema das mais encarniçadas disputas entre os filósofos.

(O valor dessas antinomias é por nos examinado em "Filosofia Concreta" e em "As três críticas de Kant").

UM PONTO DE PARTIDA

Vamos apresentar um ponto de partida e também de apoio, um ponto de referência, digamos assim, que ofereça a perspectiva de cada escola, permitindo-nos penetrar no intrincado emaranhado das opiniões filosóficas.

No século passado, viveu na Franca um homem que as contendas políticas e a infâmia tornaram-no em grande parte desconhecido das gerações atuais. No entanto, sua obra, que estava por quase todos esquecida, ressurge agora, aos poucos, para nos dar nova luz aos problemas do século XX, as previsões desse homem se confirmaram

neste século, e sua crítica e as grandes perspectivas que lançou iniciam a dar seus frutos prodigiosos. Esse homem chamava-se Pierre Joseph Proudhon (1809 – 1864). Em sua obra "La Revolution sociale", lemos estas palavras:

"A verdadeira filosofia é saber como e por que nós filosofamos, de quantas maneiras e sobre quais matérias podemos filosofar, a que tende toda especulação filosófica. Quanto a sistemas, não há mais lugar para eles, e é uma prova de mediocridade filosófica procurar hoje uma filosofia[6]".

Proudhon verificou, ao ler as antinomias de Kant, que elas não provam a fraqueza da razão humana, nem mostravam um exemplo de subtileza dialética, mas eram uma verdadeira lei da natureza e do pensamento. Para Kant, essas antinomias mostravam que o entendimento humano funciona fora de seu domínio, e que, não captando o real, funciona por meios de processos ilusórios. Esse era o seu grande argumento para condenar a Metafísica e fundar o agnosticismo[7].

Mas quanto às antinomias, Proudhon diferia de Kant. Para ele, elas estavam no espírito, porque estavam no ser, na natureza, no mundo físico, e no mundo social. E dizia ele: "*O mundo moral, como o mundo físico, repousa sobre uma pluralidade de elementos irredutíveis e antagonistas, e é da contradição desses elementos que resultam a vida o movimento do universo"*.

O dualismo antagonista, antinômico, no sentido de Proudhon, tem um sentido mais lato do que o de Kant. Já vimos as duas tendências antinômicas do nosso espírito: a que tende para o individual e para o diferente, que é a intuição, apreensão direta do fato individual, ato simples do espírito e processo da razão, que tende para o parecido e para o geral, que compara, ação mais complexa que a anterior. A razão é posterior a intuição, de formação mais lenta e demorada.

Mas, a razão e a intuição, ou melhor, os dois processos intelectuais de nosso espírito, formaram-se e sedimentaram-se pelo processo dual e dialético do mesmo.

Vimos como o homem apreende o diferente, mas precisa generalizar para poder compreender, dominar, e sobretudo transmitir, pois o homem começa a criar conceitos, quando socializado, e precisa transmitir o que sente. Verificamos, também, que a criação de conceitos é proporcional a análise da realidade. Para entendê-la e

[6] Veremos no futuro que ao procurar o *porque* deste ou daquele modo do filosofar, abriremos caminho para melhores compreensões, o que dá certa positividade ao pensamento de Proudhon, apesar dos exageros próprios do seu século.

[7] A característica do agnosticismo consiste em apelar para o Incognoscível como meio de explicar a natureza, que é, para ele, a manifestação de uma potência, a qual não podemos conhecer, e da qual, contudo, temos necessidade para explicar a natureza.

para transmitir aos outros o que dela aprendeu, vê-se o homem obrigado a uma criação constante de conceitos e de seus enunciados verbais, os termos.

Verificamos que, enquanto a intuição é o conhecimento do individual, conhecimento imediato, a razão abstrai do individual aqueles caracteres que encontra geralmente em outros fatos individuais e dá-lhes, depois, um enunciado verbal, que é o termo conceitual[8].

Resta agora sabermos o seguinte: esse dualismo gnosiológico (dualismo do conhecimento), ou um dualismo ontológico (quer dizer, um dualismo no próprio ente?). São esses dualismos, modos do conhecer ou do ser?

Não é fácil agora penetrar nesse ponto, um dos mais importantes da filosofia. Já vimos, por exemplo, a tendência de muitas filosofias em *simplificar* a natureza e explicá-la por um único *ser*, *reduzindo*, dessa forma, o dualismo a um monismo, e explicando a contradição como puramente gnosiológica, isto é, do conhecimento (de *gnosis*, em grego, conhecimento).

Querer reduzir a razão, por exemplo, à intuição, fazer daquela apenas uma resultante desta é errôneo. A estratificação da razão, no homem, é lenta e demorada. Como ele não pode conhecer o semelhante sem o diferente. Sim, porque, como ainda veremos, conhecer é de certo modo *reconhecer*[9].

Na intuição, não há um conhecimento propriamente dito, embora se empregue muito esse termo; na intuição, há apenas uma apreensão imediata do fato. No conhecimento, há um reconhecimento, por isso exige memória. Pois só se conhece o que de certo modo já se conheceu. É um *conhecer de novo*, pois o que se dá pela primeira vez não podemos ainda conhecer, para tal necessitamos classificar, dizer o que é.

O ato da comparação não é ainda um verdadeiro conhecimento racional.

A formação lenta da razão nasce da aplicação constante e espontânea do nosso espírito em direção ao semelhante. Todos os animais tendem para o conhecido, o já percebido. É como um instinto de autodefesa. O homem procede da mesma forma. A razão é uma sedimentação posterior sobre esquemas, quando a conceituação (a

[8] Essa atividade da razão é estudada na "Psicologia" e na "Teoria do Conhecimento", e sua problemática nos livros de Noologia.

[9] Só captamos sensivelmente o que é assimilável aos esquemas da nossa sensibilidade, depois de já atualizados, como se vê na criança. Para *conhecer*, é necessária nova assimilação, um reconhecer. Na "Noologia Geral" e em "Tratado de Esquematologia", examinamos este ponto sob novas bases.

elaboração dos conceitos) atinge tal grau, que o espírito já pode funcionar por entre um mundo de discurso, um mundo de conceitos, com seus enunciados verbais[10].

A razão, por tender ao semelhante, ao percebido, ao homogêneo, gera constantemente uma visão de mundo dirigida para o idêntico, enquanto a intuição tende para o individual, o diferente, o heterogêneo, o variante, o plural. Esse dualismo antinômico é constitucional do nosso espírito. Se não é ele apenas um resultado do modo de conhecer ou se o próprio ser é dual, é penetrar em outro terreno. Muitos filósofos disputam entre si a subordinação de um polo a outro desse dualismo, ou, então a redução de um a outro. Nesse caso, admitem o dualismo, mas hierárquico, ou, então, reduzem um a outro, isto é, admitem que um dos pólos é apenas uma manifestação do outro. Também cabe outra posição: a que admite a homogeneidade do nosso espírito, o qual, ante a heterogeneidade da realidade, atua dualisticamente para apreendê-la. Esta é a posição predominante da Filosofia. E temos as três posições clássicas que decorrem daqui: 1) os que admitem que há uma distinção entre natureza e espírito, são os *espiritualistas*; 2) os que não admitem essa distinção, que são os *materialistas*, etc., e 3) finalmente, os que admitem a primazia do espírito, pois, no conhecimento, o pensamento só pode conhecer o pensamento, não sendo as coisas mais do que nossos próprios pensamentos – os *idealistas*.

Quanto aos que admitem a existência da realidade dos objetos do nosso conhecimento, muitos afirmam que esta é garantida pela veracidade divina, como Descartes, (filósofo francês, 1596-1650), ou pela harmonia preestabelecida, como Leibnitz.

Quanto à posição, que admite uma antinomia do nosso espírito e da natureza, é de menor influência na filosofia. Podemos salientar a figura de Heráclito, em parte, as de Proudhon e Kierkegaard (1813-1855). Próximo a nós.

* * *

Vimos que os conceitos partem sempre de fatos. Por mais abstraídos que sejam, sempre encontramos um resquício de fatos, reais ou psíquicos. Quando o ponto de partida é um fato real, o conceito conserva mais corporeidade; por exemplo, *amor*.

Mas há conceitos aos quais a abstração ultrapassa o tempo e o espaço, ou seja, não tem o apoio destes, e apenas podem ser pensados, não *intuídos*. São os chamados

[10] Tal afirmativa não implica que a *razão* (*rationalitas*) seja criação da intuição. Sua atualização no homem, é *condicionada* por aquela, que atua como fator predisponente, mas sua *emergência* é mais longínqua, e ainda não pode ser estudada.

conceitos negativos. Exemplifiquemos: a intuição nos mostra que, na realidade, há fluidez, variação, mensurabilidade, finitude, condicionalidade. A razão cria conceitos próprios, negando o que nos mostra a intuição, e assim temos: *in*comensurabilidade, *in*finitude, *in*condicionado, *in*variante, etc. os quais não tem conteúdo positivo, intuitivamente considerado. Os conceitos da razão são, em *regra geral*, formados de conceitos negativos, como os que vimos acima, mesmo quando lhes falta a partícula negativa. Por exemplo: *absoluto*, que se define como incondicionado, não-condicionado; *átomo* (*tomos* que significa fragmento, parte, e *a*, alfa privativo, em grego, quer dizer não-fragmento, o que não-tem-partes).

Não se deve confundir com os conceitos negativos, os que tem conteúdo empírico, como por exemplo: Não-eu.

Também não se deve pensar que aqueles conceitos, por conterem negação, sejam vazios de positividade. Esta será demonstrada à proporção que avancemos no estudo da Filosofia.

Há, ainda, os *conceitos necessários*, grande problema da Metafísica: são as categorias.

Para Kant, que também as estudou, são elas conceitos fundamentais do entendimento puro, são formas *a priori*; quer dizer, que estão presentes antes da experiência do nosso conhecimento, e representam todas as funções essenciais do pensamento discursivo.

Kant estabelece que todo juízo pode ser considerado debaixo de quatro pontos de vista: *quantidade, qualidade, relação* e *modalidade*, e de cada um desses pontos de vista são possíveis três classes de juízos. Vamos enumerá-los.

Quantidade	Qualidade	Relação	Modalidade
Unidade	Afirmação	Substância	Realidade – Não-realidade
Pluralidade	Negação	Causalidade	Possibilidade – impossibilidade
Totalidade	Limitação	Comunidade	Necessidade – contingência

Essa classificação de Kant é uma classificação modificada da apresentada por Aristóteles. Muitas outras foram formuladas posteriormente. O que nos parece fundamental para compreendermos qual a significação dessas categorias na Filosofia, consiste em serem elas *necessárias à razão para o conhecimento*, ou seja, não são intuídas sensivelmente; são dadas no conhecimento, mas precedem a este como meio

de classificar, compreender, ordenar o conhecimento racional, que é formado por conceitos e, portanto, por abstrações. A tradição chama-as de *conceitos universais*, dos quais os mais importantes são os de substância e causa. É fácil compreender por que se chamam universais, nada podemos pensar sem referir a algo que é, ou a um antecedente. Essa universalidade é um traço do conhecimento humano, um traço da razão.

* * *

Não discutiremos aqui a posição de Kant, nem se ele é procedente ou não. Outros, como os escolásticos, afirmam que as categorias são entes construídos pela nossa razão, através de abstrações, mas fundadas nas coisas (*cum fundamentum in re*).

* * *

O processo lógico exige uma *razão suficiente*.

Essa razão suficiente é a relação necessária de um objeto ou acontecimento com os outros.

Em virtude deste princípio, consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, e nenhuma enunciação verdadeira, sem uma razão suficiente (bastante) para que seja assim e não de outra forma. Essa definição é de Leibnitz.

A razão, como atua sobre esquemas da comparação do semelhante, tende, em seu desenvolver, a elaborar o conceito de idêntico.

A razão suficiente liga, coordena um fato a outro, procura entre eles um homogêneo, um parecido, uma "razão suficiente".

Se não o encontrar, ele não pode compreender.

Dessa forma, a razão necessita das categorias, quer dizer, de elementos heterogêneos, que liguem um fato a outro. Vejamos, por ex.: o conceito de *substância*, uma das categorias, segundo Kant.

A substância é o que está sob as coisas, o que *sub-está*, o que está atrás dos fenômenos. Por exemplo, este livro, que temos a frente, pode ser de cor branca ou escura, ter tais ou quais dimensões. Mas, a substância é o que fica atrás de tudo isso, depois de separados os atributos que encontramos neste livro. Vamos a outro exemplo: temos aqui um pouco de cera a nossa frente. Tiremos todas as qualidades que apresenta, imaginemos que a esquentamos, a derretemos, a fundimos e esfriamos e vemos que se solidifica de novo. No entanto, permanece sempre algo que é

substância: a cera, a mesma cera. As coisas mudam, mas há sempre algo de permanente, algo que é *invariante*, é a substância, que permanece sempre a mesma[11].

De onde decorrem esses conceitos? de fatos singulares? não; de relações constantes entre os próprios fatos. Expressam eles coexistência e sucessão, nexos espaciais e temporais, que estabelecem uma interdependência entre a totalidade do existente. Vejamos, por exemplo, o que é a quantidade. Aristóteles dizia que a quantidade é o que responde a pergunta: *Quanto?* Ora, a razão concebe a quantidade como algo *homogêneo*, por isso divisível em partes. A quantidade é a *possibilidade de mais ou de menos*. Para termos o conceito de quantidade, despojamos as coisas de todas as suas qualidades, que são heterogêneas. A quantidade é sempre homogênea. Esses conceitos universais são fecundos quando aplicados a um caso concreto, por nos permitirem a classificação, que é a base do conhecimento.

Quando tomados como fatos reais, independentes do processo lógico, aparecem-nos vazios. Pois podemos pensar a substância, a quantidade, porém não podemos intuí-las sensivelmente.

Vejamos, por exemplo, a casualidade e o seu princípio, que nos obriga a formar uma cadeia de causas indefinidamente. O primeiro elo nos é impossível de alcançar. Por isso, temos de admitir uma causa sem causa.

Assim, quando temos um objeto e queremos conhecê-lo, promovemos um conhecimento categorial, observando o objeto, segundo cada categoria. Vemo-lo como substância, como quantidade, como qualidade; se forma uma unidade ou uma pluralidade, etc.

As categorias, por isso, presidem ao conhecimento.

Muitos filósofos reduziram as categorias a uma só, a de *relação*. Pensar é estabelecer relações. Para tal, é eficiente o auxílio dos conceitos, os universais. É com eles que se ordena o conhecimento dos fatos singulares em sistemas racionais.

A intuição é que dá o tributo da realidade, porque ela é a apreensão do individual, do concreto. Kant dizia que todo conceito, sem conteúdo intuitivo, é um conceito vazio. O conhecimento, organizado por meio de conceitos, dá um esquema da realidade, uma visão da própria realidade, não, porém, uma visão exata. Mas o instrumento para obter noção adequada do saber empírico é o conceito.

---

[11] O conceito de substância é vário na filosofia e é examinado na "Ontologia e Cosmologia". Também, nessa obra, são discutidas as opiniões sobre as outras categorias.

Veremos, em outros trabalhos nossos, que nem todos os conceitos dessa espécie são vazios. A Metafísica, cujo objeto está além da experiência sensível, pode ter fundamentos rigorosos.

* * *

Desejamos abordar agora, com alguns elementos importantes, um termo que temos usado sobremaneira e que está a exigir melhor explicação.

Trata-se do termo: *abstração*.

A abstração consiste na ação do espírito que considera à *parte* um elemento (qualidade ou relação) de uma representação ou de uma ideia, pondo especialmente a atenção sobre ele, e negligenciando os outros elementos. Também se chama abstração ao resultado desta ação: o que conseguimos abstrair.

Por meio da abstração *pensamos a parte o que não pode ser dado à parte*. Assim, por exemplo, as figuras de geometria são abstrações das figuras concretas, nas quais só temos em consideração a extensão. Falamos no círculo, mas não de um círculo determinado, mas do círculo em geral. Abstraímos do círculo toda a concreção, toda extensão dada concretamente, e pensamos no círculo como uma figura que está abstraída das qualidades ou relações que individualmente encontramos num círculo ou noutro.

O conceito, como vimos, é o resultado de uma abstração. Temos um livro, este, e temos aquele livro; este é maior, aquele é menor e verde; este é de capa amarela. Aquele é grosso, este é fino. Vamos abstraindo essas concreções e chegamos a uma abstração geral, que e o conceito *livro*, uma porção de cadernos manuscritos ou impressos, ou encadernado ou brochados. O *livro* é um livro ideal, um livro que não se coloca no espaço, que não tem dimensões, que não tem tempo, pois não tem um ano, nem dois de existência.

É algo que abstraímos de todas as suas qualidades, e que pensamos à parte. Entretanto, embora nos pareça tudo isto muito simples, a abstração é tema de demoradas controvérsias em filosofia. É natural que não iremos aqui aborda-las, mas apenas salientar os aspectos gerais e mais interessantes, imprescindíveis para a boa compreensão da matéria filosófica.

Algumas confusões surgem no emprego do termo abstração. Por ex: é comum vê-lo empregado para expressar a separação que se faz de um objeto. Vejamos: temos um livro em cima da mesa. Nós o separamos; isto é, pensamos nele à parte,

independentemente da mesa, como podemos pensar a parte sobre a mesa, independentemente do livro.

Na realidade, não realizamos uma abstração, porque, verdadeiramente, podemos separar esse livro da mesa. Vimos que, no conceito de abstração, há uma separação, mas como *ação de espírito*, que considera a parte um elemento. Podemos realmente separar o livro da mesa e levá-lo para outro lugar. Na abstração, a separação é do *que não se dá à parte*. Assim, quando pensamos na quantidade, abstraímo-la das qualidades, mas, na realidade, a quantidade da cera, de que já falamos, não é separada das suas qualidades que também a constituem.

Podemos também pensar na cor clara da cera, independentemente da sua qualidade. Podemos abstraí-la, mas essa cor, na realidade, não se dá à parte da cera, da sua quantidade. Este ponto é importantíssimo e merece maior atenção.

Assim, abstrair é *desassociar o que não permite ser desassociado*.

Tomás de Aquino (1225-1274) frisava bem que, quando pensamos numa quantidade a parte, não quer dizer que essa qualidade *fosse* a parte, mas sim que ela era *pensada a parte*.

Vejamos outro aspecto importante: no momento em que nos propomos a abstrair a cor branca deste livro, temos, no espírito, imagens de superfícies coloridas semelhantes.

Se não tivéssemos essas imagens, não poderíamos fazer a abstração.

Nos só abstraímos o que comparamos.

É a comparação anterior a abstração? Só podemos abstrair uma qualidade quando a comparamos com outras, cujas imagens estão presentes no espírito. A razão funciona com abstrações, trabalha com elas, como já vimos. A abstração é um estágio posterior da comparação, exigindo, portanto, esquemas prévios, o que não é matéria pacifica na Filosofia[12].

IV - O PENSAR - A EXPERIÊNCIA – ESPAÇO E TEMPO - SUJEITO E OBJETO

Que é experiência? Se o leitor está sentado, tem alguma experiência da cadeira. Mas essa cadeira é um fragmento da realidade.

[12] Todos esses temas, sobretudo os que se referem às categorias e a abstração, são tratados de forma genérica em nossos livros “Psicologia”, “Noologia Geral” e “Tratado de Esquematologia”.

Fragmento, como esse livro, essa mesa, essa lâmpada, aquela cadeira, aqueles livros; todos são fragmentos da realidade.

Mas o leitor tem um conhecimento dessa cadeira, dessa mesa, desse livro. Mas esse conhecimento e fragmentário. Não é um conhecimento de todas as coisas, mas apenas de fragmentos da realidade. A experiência e assim um conhecimento fragmentário de um fragmento da realidade.

Mas, essa experiência se dá isolada? Independente, sempre igual a si mesma? Não; ela se amplia, se aprofunda, se retifica.

Vejamos: o livro é de capa azul, não é muito grosso, tem uma representação sóbria. E colocado, ali, naquele canto da mesa, parece mais bonito. Os conhecimentos se ampliam.

Vejamos outros aspectos frequentemente designados por experiência, como o fato de sentir, ou o resultado de sentir, de sofrer, de receber alguma coisa.

Mas, permanece tudo isso como algo a parte? Assim como uma ficha, duas, três, quatro, cinco de papel? Não! Cada experiência vem ajuntar-se às até então conhecidas. E se perguntássemos: é a experiência uma cópia da realidade? Sim, uma cópia, poderíamos responder. Mas, completa? Não; deficiente, limitada. E assim também a experiência individual, como a experiência acumulada que uns comunicam aos outros, e as gerações transmitem às gerações.

Cada nova experiência importa em um novo conhecimento e um novo problema. Já sabemos o que é a experiência? Sabemos alguma coisa, mas muito pouco ainda. Um pouco de história do pensamento nos ajudará.

Os antigos opunham a experiência sensível (dos sentidos) ao raciocínio, ao saber adquirido pela reflexão racional, isto é, pela razão.

Aquela, a sensível, permanecia apenas nas aparências das coisas, diziam enquanto a segunda chegava ao fundo dessas mesmas coisas.

Um aspecto merece ser previamente examinado. É uma simples classificação da experiência que nasce daquela dicotomia apresentada há pouco. Poderíamos acaso classificar a experiência em:

a) mediata ou
b) imediata?

No primeiro caso está claro, pois admitimos que a experiência é feita por meio dos sentidos, etc. Mas, no segundo, seria uma experiência direta, um contato imediato com o objeto.

Poder-se-ia explicar a *intuição intelectual* à experiência?

Vamos fazer uma pequena digressão sobre os conceitos de intuição intelectual como o expõe Bergson. Este dizia: "Chama-se intuição essa espécie de *simpatia intelectual* pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único, e por conseguinte, de inexpressável". É assim algo semelhante ou comparável ao instinto e ao senso artístico que nos revela o que os seres são em si mesmos, em oposição ao conhecimento discursivo e analítico, que nos faz conhecê-los pelo exterior[13].

Aceita essa experiência imediata, o adquirido por experiência seria diferente de o adquirido pelo raciocínio discursivo ou por deduções. Aquela seria uma experiência direta, como por exemplo a que sentimos, que *experimentamos* em face de uma pessoa com a qual, em certos momentos, sentimo-nos tão fundidos em sua alma, em seu mais íntimo, como se lá dentro penetrássemos e víssemos o que realmente a pessoa é.

Vejamos as diversas maneiras como se entende a experiência:

a) segundo seu conteúdo intencional: como experiência interna, dirige-se à consciência e proporciona a realidade íntegra e imediata desta;
b) como experiência externa: equivale a percepção, numa significação muito ampla do termo, cujo conceito preciso só pode ser formulado pela Psicologia.

Assim se fala de uma experiência do inteligível; de uma experiência psicológica e de uma experiência metafísica, etc. Desta forma, se vê que o uso do termo é vário, e o conceito de experiência é demasiado lato. Por isso, é muitas vezes usado no sentido puramente empírico, numa oposição tenaz aos diversos sentidos que lhe emprestam os filósofos.

É este, por exemplo, o sentido empregado por Kant.

Para ele, os nossos conhecimentos começam com a experiência. Mas quer referir-se Kant a todos os nossos conhecimentos?

[13] Adiante, na "Cosmovisao", estudaremos mais amplamente a intuição.

Não. Do contrário, como teríamos um conhecimento universalmente valido, isto é, válido para todos; em suma, como teríamos a Ciência? Portanto, alguma coisa intervém.

Quer dizer, se a Ciência começa com a experiência, não se fundamenta apenas nesta, nem todos os conhecimentos procedem somente da experiência.

Mas, como se dá isso? Façamos mais algumas análises: o conhecimento por experiência é um conhecimento *a posteriori*, um conhecimento empírico. Como passa ele ao conhecimento universalmente valido? Por meio da conjunção da experiência com os princípios do entendimento.

Estes princípios devem atuar como uma *forma* que *modela* a matéria da experiência, sem *transcendê-la nunca*, enquanto quiser ou pretenda limitar-se ao terreno da Ciência.

Kant usou o termo *transcendente* com um sentido preciso. Para ele, era transcendente o que estava acima, além de toda experiência possível, quer quando se tratasse de realidade, de seres, quer quando se tratasse dos princípios do conhecimento.

As próprias palavras de Kant são muito claras e já nos familiarizarão com outro termo que teremos ocasião de encontrar muitas vezes nos livros de Filosofia: Chamamos *imanentes* os princípios cuja aplicação se atém inteiramente nos limites da experiência possível: e *transcendentes* os que devem erguer o seu voo acima destes limites.

Torna-se agora bem claro o que queríamos dizer acima, quando afirmávamos que quem pretenda limitar-se ao terreno da Ciência, tem que conjugar os princípios do entendimento com a experiência, fazendo-os atuar como uma *forma*, sem transcender nunca a experiência.

Por isso, o verdadeiro cientista permanece no terreno da Ciência, que é imanente, ou seja, aplica-se apenas aos limites da experiência possível. O resto já pertence à Filosofia[14].

O que se entende por experiência nas diversas filosofias não é matéria pacifica, pois há várias maneiras de compreendê-las.

Os filósofos têm tal dificuldade em aclará-la, que muitas filosofias ficam girando em torno da sua noção.

---

[14] Imanente vem de *manere*, *manar em* o que mana dentro de determinado ser.

Em épocas de crise e de inquietação como a nossa, observa-se a preocupação que há em basear toda a Filosofia na experiência. O equilíbrio, que se observava em todos os sistemas de crenças até então admitidos, está ameaçado. As velhas verdades já não satisfazem porque já poucos as conhecem e as caricaturas se substituem. As constantes transformações havidas, e a incapacidade de certos princípios em permitir uma evolução normal da humanidade, e a transformação deles em argumentos para impedir a próxima evolução da ordem social, colocou-os em xeque.

As fórmulas perderam a sua força, e eis a razão por que a experiência avulta agora de significado. E é por isso também que é difícil precisar-se a sua noção, dadas as grandes controvérsias havidas, e que ressoam nas páginas da Filosofia.

Poderemos fazer uma nova pergunta: esgota-se a noção da experiência na ação ou numa sensibilidade vaga?

"A imersão na experiência para a aquisição de experiências" e, consequentemente, o enriquecimentos da vida ou do sujeito que as vive, não há de representar forçosamente uma identificação com as próprias experiências.

Vamos reexaminar o que dissemos. Pode a realidade ser assim ou doutra maneira. Nós a conhecemos. De que maneira? Na medida de nossos esquemas, dentro das limitações comuns a toda espécie humana.

A intuição sensível nos dá os materiais do conhecimento. Os conceitos nos servem para coordenar esses materiais, e o produto disso tudo é, para o homem, a imagem da realidade. Então, de que depende a experiência? Dependera, pois, do caudal de fatos intuídos e do acerto dos conceitos empregados. Que faremos então? Esforçarmo-nos continuamente para melhorar a imagem da realidade.

Poderemos comparar essa imagem, essa cópia, com a original?

Há uma definição clássica que diz que a verdade é a concordância da representação mental com o seu objeto. Como podemos verificar essa concordância? Eis um problema de conhecimento, e quem trata dele é a Teoria do Conhecimento[15].

Há, no entanto, uma inclinação espontânea a identificar a imagem das coisas com a coisa em si, que para Kant é a substância. A essa inclinação se chama de realismo ingênuo. Mas, na reflexão filosófica abandona-se, por necessidade, esse estado de inocência, para concluir-se que a experiência é um processo mental.

* * *

[15] Trata-se aqui apenas da verdade gnosiológica e não da ontológica, pois esta ultima cabe à Ontologia estudar.

De tudo quanto foi dito, concluímos que a experiência pode ser analisada sob os dois aspectos em que ela se processa. A experiência é *interior e exterior*. E nós atribuímos tanta realidade a uma como a outra. Nós temos essa convicção, e tudo leva a corroborá-la.

Do contrário, tudo quanto nos cerca, inclusive as pessoas seriam apenas fantasmas.

Vê-se, assim, que o problema se apresenta na relação entre a experiência e a realidade, e esse problema já não pertence ao domínio da experiência. É por isso que se impõe um caráter restrito a experiência, embora reconheçamos, nela, grande valor. Mas, em que se funda essa vantagem? Em dados que são proporcionados pela intuição sensível, ou seja, em dados que se dão aqui e agora, no tempo e no espaço[16].

Um dos temas mais apaixonantes e mais controversos da filosofia é o de tempo e espaço. Se dissermos que o espaço "é o meio ideal, caracterizado pela exterioridade de suas partes, na qual são localizadas as nossas percepções, e que contém, portanto, todas as extensões finitas."; se dissermos que é o "meio da *coexistência*, enquanto o tempo é o meio da *sucessão*"; se dissermos que o tempo "é o período que vai de um acontecimento anterior a um acontecimento posterior" ou numa "mudança contínua (geralmente considerada como contínua), pela qual o presente se torna passado"; ou num "meio indefinido, no qual se desenrola a sequência dos acontecimentos, mas que, em si mesmo, seria dado integral e indivisamente ao pensamento", alguma coisa já teríamos oferecido para a análise de um tema tão importante como esse.

Mas, em vez de procurar, de antemão, uma definição, procedamos de outro modo.

Ante o espaço, e o tempo, podemos colocar-nos de dois modos:

1) ou o espaço e o tempo são aspectos da realidade, independentes da sua representação; ou
2) são formas inerentes à estrutura da mente.

Em outras palavras: ou são modos do *Ser* (ontológicos) ou são modos do *conhecer* (gnosiológicos).

Ou tem um ser, independente do conhecimento humano, ou são apenas modos desse conhecimento.

---

[16] Um saber que não se processe nos dados do tempo e do espaço cabe a Noologia estudar.

Esse dilema se impõe na filosofia e divide os filósofos. Uma terceira pergunta também poderia surgir: não encerrariam ambos os modos a própria realidade?

Analisemos um pouco mais esses dois modos de ver. Dá-se *aqui e agora* o tempo e o espaço? Tem eles um caráter ôntico? Existem o espaço e o tempo como modos de Ser, independentes de nós? Ou são apenas meras representações do nosso espírito, formas elaboradas pela estrutura da nossa mente?

Já não é a primeira vez que temos dito que, na Filosofia, sempre que se examina, se analisa, se estuda m tema, há sempre um colocar-se dualista. Sempre o pensamento filosófico se coloca entre dois modos opostos extremos de observar os fatos, e nenhum deles, por si só, satisfaz, pois, apesar das polêmicas e controvérsias, o espírito se balança entre as duas posições, encontrando, tanto numa como noutra poderosos argumentos.

Senão, vejamos: se atribuirmos ao espaço e ao tempo uma realidade própria, caímos fatalmente em conclusões que repugnam a nossa razão.

É infinito o espaço? É limitado o espaço?

Se queremos afirmar que o espaço é infinito, teremos de admitir que não tem fim, que há sempre espaço, cada vez mais espaço, espaço além.

Se o fazemos limitado, sentimos a necessidade de perguntar: e o que fica além? Não é espaço, pois o espaço é limitado. Que é então o que o contém?

É fácil, se meditarmos sobre o que dissemos, sentir que nenhuma das duas posições satisfaz. Estamos aqui em face de uma das *antinomias* de Kant. No caso do tempo, nos encontramos na mesma situação:

a) ou admitimos um começo no tempo, ou
b) negamos esse começo. E neste caso não haveria princípio nem fim no tempo, o que nos colocaria noutra situação também insustentável, por ser antinômica. Procurando solucionar essa antinomia, Kant apresentou as suas opiniões, que já estudaremos. Mas, antes de chegar até elas, façamos comentários e estabeleçamos alguns raciocínios bem simples.

Não serão, o espaço e o tempo, apenas formas da representação mental? Podemos abstraí-los?

Antes de respondermos, vejamos alguns aspectos interessantes: quando falamos em coexistência ou em sucessão, já pressupomos o espaço e o tempo. Não podemos realizar uma intuição concreta sem que os aceitemos. Vamos imaginar que não exista

o universo, todo o universo. Podemos suprimir a representação do espaço e do tempo ligada a nossa própria existência.

Onde captamos a realidade? No espaço e no tempo.

Estamos agora num emaranhado de perguntas que precisamos responder.

Mas, para isso, nada melhor do que estudarmos um pouco a história do pensamento humano sobre o tempo e o espaço, para que possamos oferecer respostas esclarecedoras. Vamos começar com o *espaço*.

Os gregos opunham o cheio (*to pleon*) ao vazio (*to kenon*). O espaço era simples e intuitivo. Não tinham uma palavra para expressar esse conceito, pela simples razão que os gregos não tinham um conhecimento categorial do espaço, mas sim apenas do cheio e do vazio, isto é, o que nos apresenta o meio exterior à intuição sensível. Desta forma, o espaço era o vazio que era enchível pela matéria. Levado para o plano ontológico, o espaço (vazio) seria então o não-ser. Ao contrário de Parmênides, Demócrito afirmava, além da realidade do ser, a realidade do vazio, que ficava entre os átomos, tese que depois teve de abandonar.

Aristóteles considerava o espaço, que ele chamava de *topos*, o lugar onde se davam os fenômenos, o lugar onde o devir se realiza, onde se efetuam toda delimitação e toda determinação das coisas.

À matéria eram dados os atributos de espacialidade e de extensão, isto é, *formas* da matéria. Deste modo, uma identificação entre o espaço, o tempo e a matéria. Como o tempo não é racionalizável (e veremos o motivo, pois é um conceito típico da intuição), foi compreendido como espaço, quer dizer, medível, reduzido dessa forma a espaço, conceito que ainda perdura, em muitos aspectos, nas discussões da Ciência moderna. Descartes, por exemplo, seguindo as pegadas de Parmênides, elimina o tempo e acaba eliminando a matéria para reduzir tudo ao espaço cheio. E ao definir a extensão, como essência dos corpos, converte a física numa espécie de geometria.

Spinoza continuará nesse caminho, no qual os modos finitos do atributo da extensão, um dos atributos do Ser, constituem as formas espaciais, e, consequentemente, os próprios entes materiais.

Leibnitz modifica totalmente o aspecto do problema. Nessa época surge uma nova possibilidade que vai mudar totalmente a técnica do trabalho humano. São as primeiras experiências com a força gerada pela máquina a vapor, iniciadas com Papin, e continuada por Newcomen, e posteriormente por Watt.

Leibnitz traz uma noção nova para a filosofia: a força, mas a força como expansão. E ao converter a força na verdadeira substância dos corpos, a matéria já não pode ser identificada simplesmente com o espaço, e este se vai convertendo numa entidade a parte (ideal). Desta forma, Leibnitz altera consideravelmente a geometrização radical e extrema que encontramos em Descartes e Spinoza.

Posteriormente surge Kant, que vem colaborar no tema com novos elementos. O espaço não é, para ele, um conjunto empírico, derivado de experiências externas, "porque a experiência externa só é possível pela representação do espaço". Não é possível que tenhamos uma experiência externa, sem que tenhamos previamente a representação do espaço. Desta forma, o espaço é "uma representação *a priori*, (antes da experiência), que serve de fundamento a todas as intuições externas", porque, diz ele, "é impossível conhecer que não existe espaço, embora se lhe possa pensar sem que se contenha qualquer objeto". Assim, o espaço será a condição de *possibilidade* dos fenômenos, quer dizer, "uma representação *a priori*, necessário fundamento dos fenômenos". O espaço, para Kant, não é algo de que falamos, algo discursivo, mas uma intuição pura. Quer dizer, que o espaço é a forma da intuição sensível externa das coisas.

Convém, no entanto, que esclareçamos melhor este ponto. Na exposição das ideias de Kant, "o espaço não representa nenhuma propriedade das "coisas", não é mais que a forma dos fenômenos dos sentidos externos, isto é, a única condição subjetiva da sensibilidade, mediante a qual nos é possível a intuição externa".

Assim, Kant dá ao espaço os caracteres da aprioridade, independência, intuitividade transcendental.

O espaço é uma intuição pura e, por conseguinte, é uma "forma pura da sensibilidade", como o tempo, também, que, como aquele, constituem as duas formas puras da sensibilidade, pois o sensível nos é dado com a prioridade do tempo e do espaço, que presidem previamente a toda sensação e a todo o conhecimento sensível.

Mas há, aqui, uma confusão muito comum sobre o pensamento de Kant. A anterioridade das formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) não consiste numa anterioridade cronológica, mas sim numa *anterioridade de validez* não fundada na experiência. Quer dizer: a ideia do espaço e a do tempo nascem da experiência, mas são dados com anterioridade às experiências futuras. Na criança, formam-se a pouco e pouco as ideias de espaço e de tempo, que, posteriormente, vão constituir as formas

dadas com anterioridade para as novas experiências; Kant não considerava essas formas como *inatas* ao homem[17].

Mas as investigações não pararam em Kant. As relações entre tempo, espaço e matéria continuam sendo estudadas e discutidas. Assim, vemos falar em espaço absoluto, espaço relativo, tempo absoluto, espaço psicológica, táctil, visual, etc.

Na física moderna, ouvimos falar em espaços pluridimensionais, hiperespaços, continuo tempo-espacial, etc.

Examinemos o tema do tempo. O tempo sempre ofereceu uma grande dificuldade à reflexão filosófica, por ser impossível racionalizá-lo, a não ser reduzindo-o ao espaço, isto é, tornando-o espacialmente medível. Um estudo da história da filosofia nos mostra que o tempo sempre foi colocado à parte, foi *inibido* das grandes investigações, que permanecem quase sempre no terreno do espaço.

Ante o cambiante, o mutável, os filósofos procuraram o que ficava atrás das coisas, o que era imutável, intemporal. As oposições que se dão entre os fenômenos são oposições que se dão *no tempo*, portanto, o ser imutável deve ser intemporal. O tempo é o terreno do devir, enquanto o Ser, por ser estático, não pode ter tempo, por isso é sempre, quando considerado como incondicionado, eterno e imutável. Esse o motivo por que a razão só concebe o tempo quando o espacializa, quando o reduz a algo de homogêneo, como o espaço, que, para a razão, é idêntico sempre a si mesmo, simples, um. O tempo fica relegado ao reino do particular, do contingente, do contraditório; o tempo é de quem vive, do existente, do fenomênico.

Com Santo Agostinho (354-430), o tempo já surgia com seu caráter histórico e não espacializado, como aparecera na filosofia de Aristóteles.

Bergson salienta que à "inteligência...repugna o fluente e solidifica tudo quanto toca. Nós não *pensamos* o tempo real, mas nós o vivemos, porque a vida ultrapassa a inteligência". Para Kant e Leibnitz, o tempo existe apenas no pensamento humano. "Quem quer que considere essas observações, compreenderá muito bem que o tempo é apenas uma coisa ideal: e a analogia do tempo e do espaço fará bem entender que um é tão ideal quanto o outro", diz Leibnitz. Kant, como já vimos, considera o tempo e o espaço como formas puras de sensibilidade. Dizia: "O tempo é uma representação necessária, que se entende na base de todas as intuições...Tempos diferentes são apenas partes de um só e mesmo tempo...Dizer que o tempo é infinito, quer dizer

[17] Na "Teoria do Conhecimento" e em "As Três criticas de Kant", expomos sob novos aspectos esta opinião de Kant, o que por ora não caberia aqui.

somente que toda grandeza determinada de tempo só é possível pela limitação de uma tempo único que é a base subjacente". É o que muitos chamam de *duração*.

Descartes fazia uma distinção entre o tempo e a duração, e assim se expressava: "O tempo, que distinguimos da duração, tomada em geral, e que dizemos ser o *número do movimento*, não é mais que certa maneira de pensar nesta duração". Assim, o tempo, como salienta Goblot, será a parte da duração no curso da qual acontece um fenômeno; a duração será infinita, o tempo será uma quantidade; a duração existirá objetivamente, não porque seja uma realidade por si mesma, mas no sentido de que as coisas duram realmente; o tempo só existirá no espírito que o mede".

Nota-se sempre a necessidade de distinguir o tempo como heterogeneidade, da espacialização do tempo. Um tempo abstratamente considerado é um tempo do fenômeno, determinado, medível. O mesmo se dá com o *espaço* e a *extensão*: aquele abstratamente considerado, e esta, como o espaço do fenômeno, medível, determinado.

Sintetizando: o espaço nos é dado de modo imediato. Os corpos se dão no espaço, sem que este seja uma relação, pois é medível por ser homogêneo, mas medível quando tem pontos de referência. Medimos o espaço compreendido entre uma coisa e outra.

As coisas dependem do espaço e a extensão não é independente dele, e todas as coisas extensas (os corpos) tem participação com ele. *Mas só onde se dão as coisas há espaço* (medível).

O tempo aparece-nos como sucessão; um tempo é substituído por outro, enquanto o espaço nos aparece como simultâneo. O tempo também não nos aparece como uma relação, e, quando espacializadamente considerado, é medível. Todos os corpos se dão no tempo, e dele depende todas as coisas, como extensão, todo espaço pode ser compreendido como se dando no tempo. Nos corpos, o tempo oferece a heterogeneidade. O de um homem não é o de um granito, nem o de um efêmero micróbio, cuja vida decorre em minutos. Assim, além dos problemas que oferece o tempo existencial, que tem uma significação diversa de individuo para individuo, de espécie para espécie. Quanto a física, esta se interessa pelo tempo espacializado, o tempo medível, o tempo redutível a algo homogêneo, e se preocupa como medi-lo, pois o objeto da física é formado dos objetos métricos, os *objetos que se podem medir.*

Deixamos, propositadamente, de estudar como concebiam os escolásticos o tempo e o espaço, aos quais não atribuíam uma realidade em si, o que faremos em "Ontologia e Cosmologia" e em "Filosofia Concreta".

* * *

É fácil concluir-se que a nossa imagem vulgar e ingênua da realidade é bem problemática. Vemos facilmente que há uma distinção entre a própria realidade e o conhecimento da realidade.

Por que se dá tal fato? Porque a reflexão desdobra a realidade em duas partes, e opõe uma à outra, ás quais chama de *sujeito* e *objeto*.

Vamos agora examinar esses dois conceitos. Não vamos examinar o sujeito do ponto de vista lógico, pois cabe à Lógica; nem do ontológico, que cabe à Metafísica; nem do psicológico, que cabe à Psicologia. O que nos interessa é o ponto de vista *gnosiológico*, isto é, do ser cognoscente, do ser que conhece.

A esse ser se atribui uma existência autônoma. É o Eu, oposto ao não-Eu, que, neste caso, é o objeto. Essa oposição é primária.

Mas uma simples reflexão nos mostra, desde logo, o errôneo dessa posição, dessa desconectação do processo universal, dessa maneira abstrata de tratar esse dualismo, tornando-o um *dualismo antagônico*.

Ora, só se concebem o sujeito e o objeto (psicológicos) numa relação recíproca, são correlativos.

Seu antagonismo é puramente *antinômico*, no sentido que já expusemos. Um não pode existir sem o outro. Se tirarmos um termo dessa dualidade, o outro desaparece. Um sujeito isolado, sem objeto, não existe. No conhecimento, um não se pode compreender sem o outro, pois não há um conhecimento sem objeto, nem um conhecimento sem um sujeito cognoscente. A negação do objeto seria a posição solipsista, de Berkeley, que nega em termos a existência do objeto para afirmar apenas a do sujeito.

Vejamos agora o conteúdo dessas duas palavras *Sujeito* e *Objeto*.

Na Psicologia, é estudado o desenvolvimento do Eu. Sabemos que a criança, ao nascer, desconhece o mundo exterior. Mas, a pouco e pouco dá forma ao ambiente pelas percepções e, concomitantemente, vai tomando consciência de si mesma. Temos, então, a cisão entre ela e o mundo exterior.

Eu + não-Eu. Mas o Eu não vive independentemente do não-Eu. Há uma compenetração que estudaremos em seu aspecto funcional.

Essa compenetração se forma através das múltiplas trocas entre o organismo e o meio ambiente.

A filosofia conhece aqui uma problemática, que podemos sintetizar com as seguintes perguntas: Há compenetração? Até onde se processa essa compenetração? Há influxo recíproco? Podem realmente influir-se? Essa problemática tem levado a grandes debates na Filosofia, e o problema em vários terrenos, tais como o da Psicologia, o da Sociologia, o da Ontologia, o da Dialética, etc.

Tem o Eu uma existência autônoma? Opõe-se o Eu ao não-Eu? Tem fundamento o chamado "dualismo antagônico"?

Essa expressão tem um valor muito relativo, pois nunca sabemos onde termina o Eu e começa o não-Eu. Vê-se através da Psicologia, que a distinção entre o Eu e o não-Eu é pouco nítida, a ponto até de se desdobrar o próprio Eu em seu próprio objeto, ao conhecer a si mesmo. A reciprocidade, verificada na interatuação de um sobre o outro, modela a imagem do não-Eu, formada pelo Eu.

Quanto à separabilidade total do Eu do não-Eu, esta oferece uma problemática das mais debatidas na filosofia, problemática que sobressai na obra dos ascetas e dos místicos, na Metafísica, no conhecimento da essência do Ser, etc.

Por experiência comum, o Eu está vinculado ao não-Eu. A separação da qual se fala entre o Eu e o não-Eu não é igual a verificada na Química. Já vimos que a separação entre o Eu e o não-Eu é concomitante a um aumento do não-Eu, como também do Eu. Eis o conhecimento: um saber do Eu sobre si próprio, ou sobre o não-Eu.

No conhecimento, não há objeto sem sujeito. O ser objeto implica o sujeito. Portanto, podemos colocar-nos em uma dessas duas posições:

1) existência do sujeito e do objeto;
2) existência do sujeito apenas.

Neste último caso, o sujeito é tudo. Esta é, por exemplo, a posição do solipsismo atribuído a Berkeley (*solus e ipsis*, em latim, só e si mesmo: a afirmação apenas de si mesmo).

Vamos analisar agora o que interessa à órbita do nosso estudo: como se verifica o conhecimento, isto é, como se verifica a apreensão do não-Eu pelo Eu.

Encontramos na Filosofia quatro posições, que vamos examinar, as quais procuram resolver o problema do conhecimento:

1) *A resposta empírica*: o Eu é uma *tabula rasa* sobre o qual o objeto grava a matéria percebida, o que se chama a experiência. A consciência é passiva, e o não-Eu atua sobre ela. O conhecimento é o produto da experiência. Vê-se facilmente, que a noção de experiência, para os empiristas, é diferentes da que já expusemos.

   Nos sentido usado pelos empiristas, conhecer consiste geralmente no fato e no resultado de sentir, de sofrer ou receber alguma coisa que se incorpora ao conjunto das experiências anteriores.

   Esta é a posição de Bacon, de Locke, de Hume. Para eles o saber depende da experiência[18].

2) *Resposta dos racionalistas-aprioristas:* o Sujeito cria o mundo exterior; não depende da experiência. Ex: a criação de figuras geométricas, que não existem no mundo exterior; os seres irreais. Essa resposta admite duas posições:

   a. Uma posição extrema, a do *solipsismo*, em que o Eu é o criador absoluto do mundo exterior;
   b. Uma posição moderada.

      Vamos examiná-la:

      Interessemo-nos pelo livro que temos a frente. O empirista diz que o livro está situado fora do Eu, o qual grava na *tabula rasa* da consciência uma representação dele. O moderado diz: não é só a consciência que participa do conhecimento do livro, é necessário também o livro. Mas o decisivo, no conhecimento, é o Eu, isto é, certas leis comuns a todos os homens desde o início, *inatas* no Eu, não nascidas, mas já estabelecidas, pertencentes *ab initio* (desde o princípio) ao Eu. Tais são, por exemplo, os conceitos necessários como o de *substância* (pois alguma coisa deve haver de persistente na mutação) e o de *causalidade* (tudo tem uma causa), etc.

      Esta posição, a dos moderados, é defendida por Descartes, Spinoza, etc. Da primeira posição temos Leibnitz, que declara que o sujeito cria o mundo exterior.

[18] A posição empirista-racionalista de Aristóteles, desenvolvida na escolástica, pela extensão dos seus temas, deixamos para examiná-la na "Teoria do Conhecimento".

3) No meio deste debate, entre empiristas e racionalistas-aprioristas, surge Kant, com a sua doutrina, a *criticista*.

   Vimos que as *fontes de conhecimento* são, para os empiristas, a experiência e o objeto; para os racionalistas-aprioristas, a razão.

   No primeiro caso, o sujeito apreende o objeto: no segundo o sujeito apreende o sujeito e cria o objeto, é a posição dos extremados, solipsistas, etc., ou o sujeito apreende o sujeito e o objeto, que é a dos moderados.

   Kant, em face dessa distinção, procura conciliar as duas soluções. Como? Pela crítica. Vejamos: Temos o sensível e a razão; o objeto e o sujeito. Não há contradição entre ambos; há uma síntese. A experiência e a razão são equivalentes. O conhecimento começa com a experiência, mas esta é modelada por aquela. Vamos ao nosso velho exemplo: temos o livro a nossa frente. Nós o vemos, tocamos, etc. não é tudo; não esgotamos com isso o conhecimento do livro, senão o sujeito seria apenas um aparelho fotográfico.

   Nós refletimos sobre o livro, pensamos sobre o livro; reunimos as percepções, mentamos um conceito que chamamos de livro, que não é formado apenas das percepções; é algo modelado. Nesse trabalho entram as categorias, pois todo conhecimento racional é também categorial (e conceptual). Essas categorias são conceitos necessários que são dados antes, *a priori*, à percepção do objeto.

   Assim, ante o livro, refletindo sobre ele, dizemos que é grande, que é grosso, que é interessante, que é uma totalidade, que é verde, que é uma obra de valor.

   Desta forma, para Kant, o conhecimento é empírico e racional: o objeto é modelado pelo sujeito na sua representação, mas também interfere no sujeito, aumenta-lhe as experiências.

   A primeira vista pode parecer que a posição de Kant é empirista-racionalista igual à de Aristóteles. Contudo, as diferenças são fundamentais, como se verificará ao estudar a Teoria do Conhecimento.

4) Resposta dos místicos. É o conhecimento por visão interior, em que a vivência é tomada com afetividade. Os místicos afirmam o conhecimento místico, esse

delíquio no absoluto, através da intuição imediata, direta, no que está além do fenomênico[19].

V - CIÊNCIA - TEORIA DO CONHECIMENTO - HIPÓTESE - METAFÍSICA

Já esboçamos em linha gerais as principais doutrinas que disputam entre si a melhor interpretação do magno problema do conhecimento. A grande pergunta de como se verificam os nossos conhecimentos tem tido diversas respostas na filosofia.

Já estudamos a posição empirista, a dos racionalistas, a criticista e a mística.

Chama-se em filosofia "Teoria do Conhecimento" a explicação e a interpretação filosófica do conhecimento humano, e através deste capitulo é examinada a possibilidade do conhecimento, como ele se processa, seu alcance, seus limites e suas possibilidades futuras.

É este um tema, de magna importância, e fundamental para a Filosofia, e tanto é assim que julgam muitos tratadistas que, por ele, se deve iniciar todo e qualquer estudo. Entretanto, a teoria do conhecimento só modernamente é colocada como uma disciplina independente, apesar de serem estudados os seus temas principais na Antiguidade e durante a Idade Média. Pode considerar-se John Locke (1632-1704) como o fundador dessa disciplina, com sua obra "Ensaio sobre o entendimento humano", que apareceu em 1690.

Podemos partir dos *cinco problemas fundamentais*, quanto ao conhecimento, geralmente propostos, seguindo a classificação exposta por Hessen:

1) *Possibilidade do conhecimento humano*, que podemos caracterizar pela pergunta: pode o sujeito apreender realmente o objeto? A pergunta consiste, portanto, em querer saber se realmente se dá esse contato entre o sujeito e o objeto.
2) *Origem do conhecimento*. Este problema se coloca da seguinte forma: vimos que há duas formas de conhecimento, um teórico, especulativo, racional, mediato e outro imediato, sensível, intuitivo. Qual dos dois é a fonte e a base do conhecimento humano? Esta é a pergunta que caracteriza esse problema.

[19] Como esta obra pretende iniciar o estudioso na Filosofia, é compreensível que não poderíamos, aqui, examinar esta problemática, que surge na "Teoria do Conhecimento".

3) *Essência do conhecimento humano*. É o sujeito que determina o objeto ou o objeto que determina o sujeito? Esta é a pergunta característica deste problema.
4) *Formas do conhecimento humano*. Há além do conhecimento discursivo, racional, um conhecimento intuitivo?
5) *Critério do conhecimento humano*. Há um conhecimento verdadeiro e, em caso afirmativo, como podemos conhecer essa verdade?

Vejamos agora quais as respostas:

1) A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO
   a) *A resposta dogmática*. Para essa posição, não há problema do conhecimento, pois o dogmatismo dá como admitida a possibilidade e a realidade do contato entre o sujeito e o objeto, afirmando portanto, a apreensão do segundo pelo primeiro. O dogmatismo é a posição mais antiga da filosofia grega, pois os gregos, no início, não discutiam a possibilidade do conhecimento, admitindo a capacidade integral da razão humana em apreender o objeto. Foram os *sofistas* gregos que colocaram primeiramente este problema e a crítica que fizeram do conhecimento tornou duvidosa a posição dogmática na Filosofia[20].
   b) *A resposta céptica*. Para o cepticismo, o sujeito não pode apreender o objeto. O cepticismo pode manifestar-se de vários modos: *lógico* (cepticismo lógico), quando nega a possibilidade do conhecimento metafísico. Há ainda um *cepticismo metódico* (que o usa como método), e um *cepticismo sistemático*. O primeiro, ao pôr em dúvida tudo quanto se apresenta, pretende, no entanto, atingir o verdadeiro pelo afastamento do falso; enquanto o sistemático reconhece a impossibilidade de atingir a esse saber verdadeiro e exato.
   c) *A resposta subjetivista e a relativista.* Para estas correntes, que também já estudamos, a verdade tem apenas uma validez limitada. O subjetivismo limita essa validez ao sujeito que conhece, enquanto para o relativismo aquela é apenas relativa; é de validez limitada. Está, assim, determinada pela influência do meio, do ambiente cultural,

[20] Pelo menos quanto ao dogmatismo sistemático, não para o dogmatismo moderado, como veremos na "Teoria do Conhecimento".

enfim das condições históricas que atuam como fatores determinantes, portanto, determinando sua variabilidade.

d) *A resposta pragmática.* É a de William James (1842-1910). Para os pragmatistas, o homem é um ser pratico, um ser de vontade e de ação, que se orienta pelo intelecto. A verdade é, assim, útil, e seu valor corresponde a sua conveniência ou não para a vida. Desta forma, a verdade é fundada na sua utilidade à existência humana.

e) *A resposta criticista.* Esta resposta já estudamos anteriormente.

2) A ORIGEM DO CONHECIMENTO

a) *Posição racionalista.* Esta vê, na razão, a fonte do conhecimento e este se dá quando logicamente necessário e universalmente valido. Desta forma, é a razão a garantia do conhecimento, pois este só se dá por intermédio dela. Só o conhecimento racional é verdadeiro, e a razão é a fonte do conhecimento e supera toda experiência, visto ter suas leis próprias, necessariamente lógicas e de validez universal.

b) *Posição empirista.* Para os empiristas não é a razão a verdadeira fonte do conhecimento, e sim a experiência, pois é desta que tiramos os conteúdos da razão. É a teoria da *tabula rasa* de que já tratamos. O empirismo parte dos fatos concretos em seu favor, alega a evolução do pensamento e do conhecimentos humanos, que se fundamentam na experiência. Observa-se, por exemplo, que a maioria dos racionalistas partem da matemática, enquanto a maioria dos empiristas partem das Ciências naturais, pois nestas é a experiência que representa o papel decisivo. Tendem os racionalistas ao dogmatismo metafísico, enquanto os empiristas tendem ao cepticismo metafísico.

c) *Posição intelectualista.* O intelectualismo procurou encontrar um meio termo entre os extremos do racionalismo e do empirismo. Para ele, a experiência e o pensamento formam as bases do conhecimento humano. O intelectualismo deriva da experiência os conceitos, mas estes exercem sua ação sobre as representações intuitivas sensíveis.

3) A ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO

a) *Solução do objetivismo*. Para esta solução, o objeto determina o sujeito, o qual se rege por aquele. O objeto é algo dado, que é reconstruído pela consciência cognoscente.

b) *Solução do subjetivismo.* O subjetivismo funda o conhecimento no sujeito. Não há objetos independentes da consciência, mas esta é quem os engendra, e estes são apenas produtos do pensamento.

c) *Solução do realismo.* Este afirma e existência de coisas reais independentemente da consciência humana, afirmando, assim, a independência dos objetos da percepção do cognoscente.

d) *Solução do idealismo.* Para o idealismo, os objetos reais são objetos de consciência ou objetos ideais. Já vimos a posição de Berkeley, que é também uma posição idealista (solipsismo). Desta forma, o objeto do conhecimento nada tem de real, mas apenas de ideal, pois toda realidade está encerrada na consciência.

e) *Solução fenomenalista.* Segundo o fenomenalismo, não conhecemos as coisas como elas são, apenas como elas nos aparecem. Sabemos que as coisas são, porém não o *que* são. Desta forma, o fenomenalismo aceita a posição idealista, quando limita o conhecimento à consciência.

4) AS ESPÉCIES DO CONHECIMENTO

Já nos referimos à polêmica travada neste ponto, vamos analisá-la em seus aspectos gerais:

a) *Conhecimento discursivo, teórico, mediato* – Vimos que os filósofos, em sua maioria, afirmam que há apenas um conhecimento: o discursivo, o teórico, reflexivo, mediato, o conhecimento através da razão, em que o objeto é apreendido, comparado com outros, etc.

Note-se o sentido exato do termo discursivo que vem de discorrer, ir e vir, andar daqui para ali. Assim procede a razão. Ela anda daqui para ali, leva a imagem do objeto e compara-a a outra, leva, traz, fixa-a, associa-a a outras; em suma, realizar um trabalho de conhecimento por meio de uma multiplicidade de ações (por isso é um conhecimento *mediato*), *por meio* de uma pluralidade de ato.

A par deste conhecimento afirmam outros que há um:

b) *Conhecimento imediato*, (em vez de mediato), um conhecimento intuitivo, em vez de discursivo, um conhecimento que não vai daqui para lá, que não discorre, que não compara, mas que é um dar-se imediato do objeto. Na realidade, não se pode negar a apreensão imediata, a percepção direta. Mas, aqui, não se trata propriamente da intuição chamada *sensível*, mas da intuição intelectual. Quando notamos um objeto que é verde e outro azul, e intuímos a diferença, temos aqui um exemplo de intuição intelectual. Descartes no *cogito ergo sum* (penso, logo existo) aceitava a intuição como um meio autônomo de conhecimento. A maioria dos filósofos, porém, afirma que só há um conhecimento: o racional (discursivo).

Mas os valores estéticos e os éticos são apreendidos pela intuição, e o artista, enquanto tal, trabalha com a intuição. Temos uma certeza intuitiva de nós mesmos, do mundo exterior e das outras pessoas. Bergson afirmava que o conhecimento racional apenas apreende a forma matemático-mecânica da realidade, e só a intuição penetra em seu conteúdo íntimo, no âmago das coisas[21]. A posição dos racionalistas extremados, que negam a intuição qualquer conhecimento, e que este é apenas o teórico, o racional, assim como a posição dos irracionalistas, que negam a razão qualquer valor, no seu conhecimento, pecam por preferir um dos extremos.

5) CRITÉRIO DO CONHECIMENTO HUMANO

Em que conhecemos que um juízo é verdadeiro ou falso? Essa pergunta põe em exame o problema da verdade, o seu conceito. Não é fácil, por enquanto, sem que examinemos previamente diversos outros aspectos da filosofia, penetrar num campo de tão magna importância, como o do critério da verdade, que é o objeto da "Criteriologia".

Já vimos que, normalmente, a verdade do conhecimento consiste na concordância do pensamento com o objeto.

[21] Para Bergson, a intuição é um misto de intuição intelectual e da simpatética (de ordem meramente afetivo-simpática).

Este conceito de verdade implica, no entanto, uma série de outros elementos que ainda não foram estudados. O critério da verdade implica que se estabeleça o conceito da verdade. Para o idealismo lógico, a verdade não é transcendente, como na afirmação anterior em que aceitamos seria a verdade a concordância entre o objeto e o conteúdo do pensamento. Neste caso, o objeto transcende o pensamento, é algo colocado ante o pensamento. Para o idealismo, a concordância se dá no pensamento consigo mesmo, e essa concordância consiste em ser o pensamento isento de contradição. Dessa forma, a ausência de contradição é o critério da verdade. No tocante as Ciências formais ou ideais tal critério é valido, porque o pensamento, ao encontrar-se com objetos ideais ou mentais, permanece *dentro* da sua esfera. Mas, em face de objetos reais, já esse critério malogra. A certeza de uma evidência prova a certeza, e não a evidência. O sentimento da certeza é uma certeza emocional, intuitiva, que não pode pretender uma validez universalmente demonstrada. O conhecimento cientifico exige validez universal. É um conhecimento válido aqui e em qualquer parte. A evidência é um critério de verdade, mas essa evidência pode ser emocional ou racional, ou ambas simultaneamente.

* * *

Tem o homem necessidade de dar respostas às grandes interrogações que se colocam exigentes. Onde há uma lacuna, o homem procura enchê-la; onde há um enigma, procura resolvê-lo. Precisa completar o seu saber, ampliá-lo, para que ele abarque o todo, possa tudo explicar, todo esclarecer. Quando não tem esse saber, cria uma hipótese.

Vejamos o que é hipótese. A palavra vem de das palavras gregas: *hypo* e *thesis*, que significam "posto debaixo", e que equivale a "suposição".

Pode a imaginação humana criar, mas o homem vive de realidade. Mas, a hipótese não é uma mera criação da fantasia sem finalidade pragmática. A hipótese precisa ser uma criação racional, e ela depende do que já conhecemos, do material já conhecido, e é, nesse terreno, que ela firma a sua consistência. Não deve contradizer fatos já experimentados, e deve ter uma comprovação ulterior[22].

É a hipótese empregada na Ciência como na filosofia. Serve como um saber provisório, uma possibilidade que permite e tem permitido o progresso da Ciência. Estimula a reflexão, as descobertas. Muitas vezes, as experiências as destroem e são,

[22] Também a filosofia pode e *deve* fundar-se em postulados universalmente validos. É o que provamos em "Filosofia Concreta".

depois, substituídas por outras melhores, mais adequadas. Observações decisivas resolvem da sua validez ou não.

A Ciência fundamenta-se em hipóteses. Muitas hipóteses, por perdurarem através do tempo, são julgadas como indubitáveis, e nisto há muito de culpa dos próprios homens da Ciência. Quando a imaginação se sobrepõe e afronta o conceito de tempo e espaço, quando quer ir além de toda experiência, e pretende dar às criações o caráter de entidades reais, já não se trata de hipóteses, mas de *hipóstases* (de *hipo*, em baixo, e *stasis*, o que está).

A hipótese é uma criação de entidades estranhas à realidade tempo-espacial. Não é um objeto de experiência sensível, e sua afirmação é, para muitos, apenas um ato de fé.

* * *

A Metafísica supõe um conhecimento inteligível sem conteúdo empírico. É ela fruto de uma atitude intelectual, consciente e reflexiva. Não é o pavor que a inspira, nem o mistério, mas a curiosidade ante o mistério dos enigmas da existência. A Metafísica, já estruturada como disciplina, supõe um estado avançado da cultura, pois exige uma fase reflexiva, de domínio da razão.

Quando a religião perde terreno, quando perde sua força de convicção, e muitos não tem mais vivência das suas afirmativas, surge, então a Metafísica, porque ela dá um cunho lógico aos fatos, une o efêmero ao eterno.

Podemos fazer uma distinção: na esfera religiosa predomina a atitude afetiva; enquanto na Metafísica, a intelectual.

Queremos com isso, apontar que muitos fundamentos da Metafísica se confundem com os da Religião, que não são mais do que expressões racionalizadas de princípio religiosos, cujas significações mais profundas analisaremos em breve. No Oriente, a filosofia pouco se desliga da fé. Não é ali especulativa como no Ocidente, onde o homem não foi tão dominado pela natureza e da qual se libertou para impor sobre ela o seu domínio. O especulativo é predominante na filosofia ocidental, não na filosofia oriental.

Na idade média, no Ocidente, voltou-se outra vez a esse estado. A Filosofia tornou-se laica, separou-se da Igreja, sobretudo com a obra de Ockham, Bacon, Descartes, etc.

Uma observação das diversas doutrinas metafísicas nos mostra que ela nem sempre se liberta de emotividade nem é puramente racional.

Elementos alógicos (conscientes e inconscientes) misturam-se nela. Mostra-nos que a história que, através dos tempos, podemos construir várias metafísicas, opostas umas às outras.

Fugindo do empírico, e sem nele se basear, cai muitas vezes em construções puramente abstratas. Cria "entes de razão" (entes que existem apenas na razão humana, metáforas, alegorias, muitas vezes).

Costumam os cépticos rir da metafísica. Kant julgou, com sua obra, tê-la destruído, e acabou enleado em suas teias. A Metafísica retorna sempre, até na obra dos que buscaram combatê-la com o maior ardor. Basta que citemos os exemplo de materialistas que terminam por dar à matéria um caráter de absoluto, verdadeiramente metafísico, como criadora onipotente de todas as coisas.

* * *

Após a morte de Aristóteles, os seus comentaristas puseram em ordem as suas obras, e ao fazê-lo colocaram, logo após os tratados científico-naturais, as investigações mais gerais que ele havia realizado. As obras científico-naturais levavam o título de *peri tah physikah* (em grego significa: "Das coisas naturais") e as que se seguiam chamaram-nas de *tah metah tah physikah* (as coisas depois das coisas naturais).

Foi em língua latina que surgiu o termo *metaphysica*. De um sentido classificador, passou a ter um mais profundo, constituindo-se num saber que penetra no que permanece além do ser físico enquanto tal[23].

A Metafísica tornou-se assim, o saber, não do sensível, mas do inteligível, despojado do sensível. Outras Ciências filosóficas se formaram para estudar esse inteligível em seus aspectos particulares, mas a Metafísica se converteu na Ciência que os estuda em geral; em suma, num saber do transcendente, do que transcende o físico, o experimental, o empírico.

Longos debates de travaram e se travam ainda hoje na Filosofia para saber-se a exata acepção da Metafísica, em face das diversas interpretações e acepções que tem surgido. A esta palavra se tem emprestado os mais variados sentidos e tem sido usada por adversários numa acepção muito diferentes da real, quase, e apenas, como uma espécie de mitologia, pura e simples. Se na realidade, há muito de mitologia na metafísica de certos autores, muitos elementos alógicos, como já tivemos

[23] Na verdade, Aristóteles considerava tais trabalhos como um estudo do "transfísico", mas o esclarecimento deste ponto cabe a "Ontologia".

oportunidade de nos referir, um trabalho de pesquisa e de esclarecimento impõe-se necessariamente, o que já se tem empreendido. Hoje a Metafísica retorna com outro esplendor, graças ao renascimento do estudo dos grandes autores escolásticos.

A categoria de substância tem sido o ponto de partida e o ponto de apoio dos estudos metafísicos. Em face da fluência, das transformações constantes, do que surge e do que perece, necessita o espírito humano admitir alguma coisa de estável e de fixo, alguma coisa que *sub-está*, que é sempre ela mesma, que é idêntica a si mesma, caráter antinômico do nosso espírito, o que já tivemos ocasião de analisar em grande parte.

A separação entre o homem, como espírito, e o homem, como corpo, oferece uma dualidade que nos parece pertencer a esferas diferentes. A relação entre corpo e espírito tem sido, portanto, um dos temas mais importantes da Metafísica. Um conhecimento íntegro da natureza, que reúna em suas linhas os resultados gerais de todas as Ciências, a integração do saber universal, a investigação dos problemas mais profundos que escapam ao âmbito da Ciência, do universo, a raiz do ser, o interior do mundo, o fundamento mais profundo de todas as coisas, todos tem sido do âmbito da Metafísica, que ultrapassa, transcende sempre o terreno do sensível, para penetrar no terreno que lhe é próprio: o dos objetos suprassensíveis. Há cinco possibilidades de respostas às grandes perguntas apresentadas pela Metafísica:

1) há duas modalidades justapostas de ser, entre si irredutíveis, distintas e separadas. É a resposta do dualismo;
2) a coisa em si é unívoca, portanto, uma das modalidades tem de ficar reduzida a outra – a) ou o físico é reduzido ao espiritual, e temos o espiritualismo, ou – b) o espiritual está reduzido ao físico, e temos o materialismo;
3) nem o físico, nem o espiritual existem por si mesmos. Ambos são compreendidos como manifestações de um terceiro que é uma unidade superior que os inclui, um elemento que os supõe e que anula, em princípio, toda diferença entre o mundo psíquico e o mundo físico. Tal é a *concepção monista, teoria da identidade* ou *teoria da unidade*;
4) concepção que admite duas ordens dinâmicas, que se manifestam em diversos graus e que permitem estabelecer o dualismo entre espiritual e o físico, e que representam as manifestações de um ser superior, transcendente a ambos, cuja criação é dualista, num opor-se a si mesmo, isto é, o existir finito é um

manifestar-se dualístico e antagonista, que permite, por exemplo, a formação dualística do espírito humano, que é o *monopluralismo*[24].

5) O criacionismo. O cosmos é uma criação da divindade.

Para melhor compreensão, iniciemos com um exemplo: a coisa sensível *casa*, encontramos em muitos exemplos singulares, mas só podemos compreender o fato casa admitindo uma ideia, a qual é espiritual, imutável, que compreende as diversidades que caracterizam singularmente cada casa, que pode ser grande, estreita, pequena, alta, baixa, mas o conceito é imutável.

É a ideia ou melhor, a forma. Há, assim, um mundo de *formas*, que é um mundo das imagens primárias, um mundo de tipos primários, arquétipos, que é um mundo imutável, eternamente igual a si mesmo, e o mundo das aparências, das coisas singulares que se modificam, que se transformam, que mudam (como se vê em Platão).

Para Aristóteles, o ser singular está composto de matéria e forma. A forma apodera-se da matéria, restringe-a, modela-a. Desta maneira, a matéria é o fim, a finalidade da forma. Na Natureza, tudo aspira a formas e a fins superiores; é a concepção teológica (*telos*, que, em grego, significa fim, daí *teleologia*). Desse modo, no princípio e no fim de todo processo evolutivo, há uma forma pura, incorpórea que é Deus, o criador de todas as coisas, o modelador de toda a matéria. Esta já é um pensamento criacionista, como o vemos em Tomas de Aquino e nos escolásticos em geral.

Descartes estabelecia uma substância pensante, não extensa, e outra não pensante e extensa, o corpo. Uma não necessita de outra e podem viver independentemente, pois o corpo pode permanecer sem alma (para Descartes os animais eram puros autômatos). No homem, porém, combinam-se ambas substâncias, a extensa e espiritual.

A atitude de Descartes ofereceu à Filosofia um problema: qual a influência, qual a interação entre o físico (extenso) e o espiritual (inextenso)? Vieram, então, as diversas respostas da chamada relação psicofísica. Fundou-se, com Fechner, a concepção paralelista. Assim como duas paralelas, pela geometria euclidiana, não se encontram nunca, uma delas seria o físico e a outro psíquico, que seguiriam juntas, sem jamais se

[24] O monopluralismo tem muitos pontos de semelhança com a concepção aristotélico-tomista. Em nossas obras sobre temas metafísicos estudaremos esses pontos de contato e as variantes que surgem daí.

encontrarem. Para Fechner, o espiritual era o lado interior; e o físico, o lado exterior do mundo. Com essa concepção, procurava superar o dualismo.

Sempre verificaremos que os dualistas procuram vencer e superar o dualismo por uma interpretação que reduza um dos aspectos ao outro. E é esse o proceder do *espiritualismo* e do *materialismo*.

O *materialismo* tem a seu favor alguns elementos. Favorecido, sobretudo pelas Ciências, cujo objeto é sensível, o extenso encontrou, nestas, os seus melhores argumentos.

Foi Demócrito, no Ocidente, o fundador do materialismo, o primeiro a descrever o mundo como composto de átomos, de unidades indivisíveis. Para Demócrito, havia átomos físicos, mais extensos e menos moveis, e átomos psíquicos, mais moveis, mais ágeis.

Demócrito compreendia o mundo mecanicamente organizado, sem a ideia de finalidade tão cara a Aristóteles. Os fatos sucedem sem uma finalidade (teleológica), mas obedecendo a forças mecanicamente dispostas, acabando, assim, com a diferença entre o inorgânico e o orgânico.

A concepção materialista de Demócrito conheceu seus momentos de depressão e seus momentos de ressurgimento no pensamento humano. No século XVII e no XVIII, com La Mettrie e Holbach, torna o materialismo ao seu apogeu. Mas, aqui, o materialismo é singularista, conhece só uma espécie de matéria, e o psíquico é explicado materialistamente, pois a alma está sujeita a leis mecânicas.

As funções psíquicas são explicadas como funções do cérebro. Vogt, Buchner, e muitos outros, surgem posteriormente. O materialismo é, assim, uma versão do naturalismo, e subordina tudo, inclusive o acontecer humano, ao influxo das *leis da* Natureza. A sociedade humana é explicada materialistamente (materialismo histórico), e sobre seus fundamentos constrói uma concepção do mundo.

O *espiritualismo* penetra na filosofia ocidental mais tarde que o materialismo. Para ele, a verdadeira realidade está constituída única e exclusivamente pelo psíquico, ao qual se reduz tudo quanto é material.

Distingamos, agora, o *espiritualismo* de o *idealismo gnosiológico.* O primeiro é de orientação metafísica, enquanto o segundo é de orientação gnosiológica, que afirma que a verdadeira existência está na consciência. Como é essa realidade, não interessa à Teoria do Conhecimento, porque seria um problema da Metafísica.

Assim, o espiritualismo aceita a decidida primazia do espírito para a explicação dos fenômenos psíquicos (espiritualismo psicológico) e, ademais, que o mundo se acha constituído, no seu fundo último, pelo espiritual (espiritualismo metafísico).

São, assim, duas formas de manifestações do espiritualismo. Muitas vezes ambas combinam, como no caso de Leibnitz e Lotze, em que o psíquico e o espiritual são, no fundo, idênticos. O psíquico tem variados graus que vão desde a inconsciência absoluta até a consciência absoluta. Quando chega a esse ponto, o espiritualismo é monista, pois o material é concebido como manifestação do espiritual. Há um espiritualismo dualista, como o representado por Descartes.

O ponto fraco dos espiritualistas-monistas consiste na dificuldade que encontram em explicar o espírito como imaterial, puro e simples. O termo espiritualismo, porém, tem sofrido, sobretudo nestes dois últimos séculos diversas modificações em seu verdadeiro sentido, predominando o sentido de uma posição decididamente anti-materialista, e anti-sensualista, a qual afirma a primazia do "espiritual" sobre o material.

Este sentido é mais polêmico que propriamente filosófico. Assim, há pessoas que sendo puramente idealistas apresentam-se como espiritualistas, quando na realidade, não o são.

O monismo, como já fizemos notar, propõe-se eliminar o dualismo "corpo-espírito", não reduzindo um ao outro, mas compreendendo-os como manifestações de um ser superior. Chamam muitos de "teoria bifronte", e seu maior representante é Spinoza. Para ele só existe um mundo único do real, que chamou de substância, Natureza, Deus.

O mundo é apenas uma personificação de Deus, o qual não pode admitir outro ser. Deus é apenas a soma do existente; tudo é Deus, e tudo está nele (panteísmo). Este mundo se manifesta aos homens como pensamento e como extensão. E, em nós mesmos, essas qualidades do ser são evidenciadas em corpo e espírito, que não são justapostos; mas modos distintos de uma e mesma realidade.

O idealismo procura resolver o grande problema da coisa-em-si pela afirmação de que as coisas são apenas conteúdos do pensamento.

Dessa forma, elimina a coisa-em-si, e considera o mundo dos fenômenos só como um produto do eu. Fichte, filósofo alemão, é o representante desta orientação. Para ele, existe originariamente uma substância, para a qual nos aproximamos ao raciocinarmos sobre nós mesmos.

Neste ato encontramos, desde logo, o eu, quer dizer, a consciência, a razão, a inteligência. Esse *eu* primário se encontra em inconsciente atividade. Produz ele não só a forma, mas o conteúdo do conhecimento. A existência de um Eu presume naturalmente a existência de um "não-eu", o qual não lhe é idêntico. Dessa limitação entre o eu e o não-eu, surge o mundo exterior como mundos dos fenômenos.

A quarta e quinta posições podemo-las expor assim: para o pluralismo, o mundo está composto de realidades independentes e mutuamente irredutíveis. Desta forma, o pluralismo se opõe ao monismo.

O monopluralismo sustenta a independência do *Um*, e que as realidades múltiplas mantém, direta ou indiretamente, uma interação que dá a unidade, fundada no ser *Um.*

Pode ainda o pluralismo admitir que a falta de interação entre as realidades não permite, não só qualquer redutibilidade de uma a outras, como ainda negar qualquer possibilidade de articulação, que é o que se chama de *pluralismo absoluto*. Outra tendência afirma que, sem deixar de haver independência e a ausência da intervenção, deve admitir, porém, um princípio qualquer, capaz de articular as múltiplas realidades, como é o pluralismo, defendido por William James e Proudhon.

Mas o monopluralismo, que citamos acima, escapa ao âmbito propriamente do pluralismo, como é classicamente apresentado, porque a pluralidade é formada dos *campos* múltiplos do Ser no seu manifestar.

Cada campo é irredutível a outro, no existir. São os modos de Ser, potencialmente infinitos, por isso.

Cremos ter assim exposto em linhas gerais, tão simples quanto possível ao tratar-se de uma tema de tal magnitude, o sentido da Metafísica.

Passemos uma breve vista d`olhos sobre os adversários dessa disciplina. Entre esses vamos encontrar: o *positivismo* e o *criticismo*.

Para o positivismo, o único caminho do conhecimento é a experiência sensível, e o único objeto do conhecimento é o experimentável sensivelmente. Essa é a teoria do sensualismo, que é a única teoria do conhecimento que pode criar o positivismo.

Nega o positivismo qualquer conhecimento fora do campo sensível. Grande número de matemáticos e cientistas seguem esta doutrina.

Perguntam os filósofos: quando os positivistas afirmam que não há outro conhecimento além do sensível, afirmam-no porque não podem atingi-lo o negam totalmente o que esteja além do experimentável?

Se a resposta for a do primeiro caso, que permaneçam os positivistas fazendo seus livros de matemática e de Ciências naturais, e deixem o filosofar para os filósofos. Mas se a resposta se prende ao segundo caso, afirmam, então, os positivistas que nada se dá fora do sensível.

Neste caso, repetem os filósofos, não haverá nenhum positivista que não compreenda que essa afirmativa é já metafísica, e a fazem ao tentar combatê-la? Terminam os filósofos por dizer que os *positivistas são metafísicos sem o saber.*

Além disso, o mundo não é o mundo das percepções, mas um mundo percebido, ou seja, a percepção não apreende a totalidade do mundo.

Quanto ao criticismo de Kant, já tivemos a oportunidade de examiná-lo.

A posição céptica, também já examinada, procura opor-se a Metafísica pela alegação da impossibilidade do conhecimento suprassensível, mas, quando permanece apenas nesse terreno, pretende não ser anti-metafisica, pois apenas alega a impossibilidade, quer de uma afirmação, quer de uma negação.

Contudo, essa alegação já é afirmativa. Por isso, o cepticismo refuta-se a si mesmo.

VI - CIÊNCIA E SUAS POSSIBILIDADES - CIÊNCIA E METAFÍSICA - CIÊNCIA E TÉCNICA - HISTÓRIA - VALORES

O conhecimento verdadeiro, que é a meta dos metafísicos, dizem muitos, pode não ser atingido através das buscas empreendidas por eles, mas cabe ao homem, ao menos, a possibilidade de ter um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. E essa é a tarefa da Ciência.

O estudo preambular do que é a Ciência muito nos aclarará sobre a essência da filosofia.

Dissemos que a Ciência nos dá a possibilidade de um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. Como tal conhecimento não nos satisfaz, continuamos, através da Filosofia, à procura do absoluto, porque somos uns nostálgicos do absoluto, uns esfomeados de certeza.

A palavra Ciência vem do latim *scire*, que significa saber. Como saber em geral, a Ciência tinha o nome de *episteme*, na Antiguidade grega, e constituía o

conjunto dos conhecimentos, e era confundida ora com a filosofia, ora com a arte, ora com a técnica.

Com o decorrer do tempo, a diferenciação entre Ciência e filosofia foi processando-se progressivamente, até a conquista da autonomia das Ciências particulares, e, sobretudo, quando da constituição da "Ciência" da natureza.

Pouco interessa hoje a história dessas distinções. O que se verifica, porém, é que a filosofia vai perdendo em extensão, para aumentar em conteúdo, aspecto que por diversas vezes tivemos oportunidade de ressaltar. Na realidade, a filosofia nada perdeu, porque o seu conteúdo ganhou, em compensação, um caráter mais nítido, permitindo [que] se distinguisse muito bem o que é Ciência do que é filosofia. (Hoje, porém, tais distinções, já não são, para muitos, tão nítidas). Não se deve pensar que o saber cientifico consista apenas numa mera experiência. Juntam-se também aos elementos empíricos, elementos apriorísticos. À averiguação do que é dado, acrescenta-se a investigação do suposto. À falta de método e de sistema se sobrepõe a ordenação, a estrutura, o sentido, a legalidade, a identificação. O caráter da Ciência é o de ser limitada, pois a Ciência esta adstrita ao ôntico, enquanto a filosofia vai além de todo o quadro ôntico, e averigua, em seu último fundamento, em seu aspecto metafísico, aquilo que faz justamente que o que é *seja*, as essências (Já ressaltamos que o *ôntico* refere-se ao ente – enquanto *sendo*; as formas ou estruturas do ente são chamadas ônticas, enquanto as do ser se chamam ontológicas). Assim a Ciência se interessa pelo ser como ente, enquanto a filosofia pelo ser como ser.

Já vimos que o ser é para muitos filósofos o gênero supremo, enquanto que os entes são os fatos em que se atualizam os gêneros[25]. Um homem como individuo, é onticamente existente. O princípio de identidade, por exemplo, é ontológico, não ôntico.

Afirmava Aristóteles que a Ciência era um saber do universal, uma investigação das causas. Mas o conceito hoje de Ciência se especifica cada vez mais.

Vamos esclarecer: A Ciência é ou deseja saber, pelo menos, a interpretação matemática da realidade objetiva. Ela abstrai e estuda unicamente as relações quantitativas. Não há Ciência do singular; a Ciência opera com conceitos, abstraídos de um conjunto de casos análogos.

[25] Na verdade, o ser, ontologicamente considerado, não é gênero, como veremos na "Ontologia", embora o conceito de ser, logicamente considerado, pudesse, de certo modo, ser tomado como gênero.

Por meio da experiência e da experimentação, é que ela investiga essas relações quantitativas. (Não se julgue, porém, que a Ciência não se interessa pelas relações qualitativas; embora em grau muito menor. Hoje, sobretudo, aparecem cientistas que investigam essas relações. Mas, sem que muitos sequer os suspeitem, são eles que caem inevitavelmente no campo da filosofia).

A Ciência coordena essas relações quantitativas por meio das hipóteses. E, com auxílio da matemática, formula as leis do fato físico. É a Matemática o instrumento da sistematização cientifica; mas, esta só pode dar uma solução abstrata e formal. Por si mesma ela não pode resolver uma questão de fato. Mas, aplicada à experiência, ela supõe uma medida previa. É da precisão dessa medida que depende a exatidão dos cálculos. Na verdade, só se pode medir o extenso, isto é, tudo quanto ocupa espaço ou se verifica no espaço ou é redutível a espaço; os corpos, e o movimento dos corpos, quando reduzidos a espaço. O que não se pode medir, tampouco se pode expressar em linguagem matemática, pelo menos pela Matemática como ainda é considerada e, portanto, não tem sido objeto da Ciência, porque se afasta da sua esfera de influência. Em conclusão: para muitos não há Ciência do inextenso.

Podem esses caracteres expostos seres estreitos demais para dar uma ideia da Ciência, mas inegavelmente a circunscrevem em seu verdadeiro âmbito. Assim, toda a realidade objetiva, todo o mundo espacial, tudo quanto se pode medir, cabe à Ciência. Assim, são Ciências a Mecânica, a Astronomia, a Física, a Química. Mas quando penetramos na Biologia, eis que nos surge um problema. É que os fatos biológicos não são tão mensuráveis como os outros. Aí já não são aplicáveis os números fracionários, e sim, unicamente, os inteiros. Pode-se falar em uma vida, duas, três; não em "uma vida e ¾". É que, na Biologia, já trabalhamos com totalidades individuais. E assim também a atitude subjetiva, o processo psíquico, o processo histórico. Estes, embora fatos empíricos, só se desenvolvem no tempo e, por faltar-lhes maior especialidade, não são mensuráveis. Seu conhecimento já não pode ser reduzido a fórmulas matemáticas quantitativas.

Enquanto para as Ciências Físicas há uma exatidão, a que nos é revelada pela Matemática, para essas outras Ciências prevalece apenas um certo rigor.

Então não há Ciência do subjetivo.

Um dos erros dos cientistas do século passado consistiu em pensarem que todo o problema humano poderia ser reduzido a um problema cientifico, físico-natural.

Julgavam (como os positivistas), que, com o método indutivo, com os conceitos da causalidade e da lei imutável, poderiam incluir tudo no mecanismo imutável.

A verdade cientifica é relativa. Não só porque renuncia a penetrar até a última *ratio* (razão) das coisas, como porque só se aplica à parte objetiva da realidade tempo-espacial.

As leis cientificas não são imutáveis, pois muitas delas conhecem hoje, uma redução dos seus valores axiomáticos. Poderosas hipóteses tornam-se fracas, e a Ciência se vê forçada a constantes renovações que, de anos para ano, se tornam mais numerosas. Quão pouco já nos servem os conhecimentos do século passado! E que será a Ciência daqui a cem anos? Não é assim ingênuo quando se diz que é ela constituída de verdades inderrocáveis?

Houve no século passado, influindo sensivelmente neste, a convicção de que a Ciência era algo sagrado, o que podemos chamar de *sacralismo* da Ciência. Ninguém quer furtar à Ciência o seu valor real. Apenas esse sacralismo foi consequência de uma falsa visão.

A Ciência, realmente, é uma alta criação humana, um meio de domínio do homem sobre a natureza. Graças à Ciência ou à Técnica, interatuando-se constantemente, tornou-se aquela um meio de libertação.

Não é missão da Ciência penetrar nas entranhas da realidade, mas achar meios de ação positiva. No entanto, aquela, ao descobrir alguma coisa, descobre novo enigma. A noção concreta precede a abstrata, a técnica precede à Ciência. O homem, antes de conhecer as leis da alavanca, conheceu a alavanca e a usou. A Ciência de hoje volta para a técnica e lhe dá relevo, a qual, por sua parte, contribuiu para o maior desenvolvimento daquela, e permite-lhe experimentações empolgantes.

Mas uma Ciência pura quer destinos práticos. E deste ponto de vista que é preciso julgá-la para fixar sua hierarquia e admirar sua grandeza. Sem Ciência e sem Técnica, o homem não teria *História*.

Mas antes de passar para esse tema, examinemos alguns pontos importantes: Comte distingue a Ciência *abstrata* de a Ciência *concreta*.

A Ciência Abstrata, ou Geral, tem por objeto as *leis* que regem certa classe de fenômenos; a Ciência Concreta, mais geralmente chamada de *natural*, “consiste na aplicação dessas leis à história efetiva de diferentes seres existentes”. Vê-se que Comte, aqui, tem um sentido muito particular do que seja abstrato e concreto; daí sua distinção.

Spencer chama de *Ciências Abstrata* a Lógica e as Matemáticas, que tem por objeto as relações abstratas, sob as quais se nos apresentam os fenômenos, as formas "vazias", com ajuda das quais os concebemos; e *Ciências Concretas*, as que tem por objeto os próprios fenômenos.

E entre estas distingue: Ciências abstrato-concretas, como a Mecânica, a Física, a Química; e Ciências completamente concretas; a Astronomia, a Geologia, a Biologia, a Psicologia, a Sociologia, etc.

Numerosas são as divergências existentes entre os filósofos para a classificação das Ciências. As mais modernas classificações, como as de Dilthey e Windelbrand (Wilhelm, 1848-1915), já revelam uma outra fase da Ciência. Esta, depois de estar unida a filosofia, separou-se dela, para tornar-se novamente, em certos pontos, a confundir-se com ela. Sinteticamente, partindo do objeto da Ciência, podem ser classificados como:

a) Ciências do objeto real; Ciências da natureza e as do espírito;
b) Ciências do objeto ideal - por ex. as matemáticas.

Muitas críticas se poderiam fazer a essas classificações. É preciso distinguir bem as relações entre todas essas Ciências e a Filosofia. Ademais, o critério dos objetos não é o único, como salienta Ferrater Mora, pois é preciso considerar também a finalidade das Ciências, o problema das chamadas Ciências normativas, se, por exemplo, a Técnica é um fazer e não um saber, e se pode ser eliminada da estrutura do saber cientifico (o que não acreditamos) e, depois, a fundamentação filosófica do saber teórico, o que vincula uma Ciência particular com as outras e com o geral. Desta forma, inúmeros problemas ficam propostos, os quais a filosofia terá de discutir e propor-lhes soluções.

Entretanto, se quisermos partir do objeto, podemos *compreender* essa classificação; não resolvemos, porém, o problema. Senão vejamos:

Todo pensamento é pensamento de algo, e este algo é o objeto do pensamento, que jamais se identifica com ele.

Penso: "este livro está em cima da mesa". O objeto do pensamento é estar este livro em cima da mesa. É uma situação especial deste livro, que poderia estar em outro lugar, na estante, como estará amanhã certamente. Esse pensamento, dessa situação, não é algo material, nem está no espaço. Mas o livro e a mesa estão.

Assim o estuda a Lógica Formal, para o qual o objeto tem uma extensão vasta. Tudo o que é capaz de admitir um predicado qualquer, tudo o que pode ser sujeito de um juízo, é objeto. É a noção da Lógica.

O livro é alguma coisa de que temos consciência por uma experiência sensível, por percepção externa. É um *objeto físico*.

Todos esses objetos são *temporais*, estão imersos no que se chama o curso do tempo. Mas esse livro está, além do *tempo*, no *espaço também*. Os objetos psíquicos estão no tempo, e não no espaço.

Uma representação, uma emoção não ocupam espaço. Isso não quer dizer que os objetos psíquicos não tenham uma referência espacial indireta; pois todo fato de consciência pertence a um sujeito consciente, que embora não seja espacial, está adstrito a um corpo.

Mas há objetos que não estão nem no tempo nem no espaço: são os objetos ideais, por ex. os números, as figuras geométricas, as relações, os conceitos e os pensamentos em geral (não o pensar, como ato psicológico que está no tempo). Temos ainda os objetos chamados de *objetos metafísicos*, por ex. a coisa-em-si de Kant, a substância, que são conhecidos através do raciocínio, segundo alguns filósofos, ou por atos imediatos, como a intuição intelectual de Schelling (1755-1854), ou pela intuição não-racional de Bergson, ou pela intuição mística, dos místicos, etc. Temos os *valores*, que são qualidades de uma ordem muito especial, que não se referem ao ser do objeto, mas ao seu *valer*, à sua dignidade.

Nada dissemos aqui que não tenhamos já analisado em outros tópicos. Pois bem, fundando-nos no objeto, podemos chegar a uma classificação da Ciência:

a) *Ciências da Natureza*, cujo objeto é a natureza, como conjunto de todos os seres tempo-espaciais, a realidade corporal, tanto inorgânica como orgânica, enquanto não é produção da ação humana. O corpo humano é um objeto natural.

b) *Ciências da Cultura (ou do espírito)*, que estudam o âmbito propriamente humano da realidade, o homem em sua peculiaridade e como criador, homem do mundo da cultura, e a própria cultura. Enfim, todo o objeto cultura, que é tudo quanto ele cria ou modifica.

Vemos assim que, modernamente, as classificações da Ciência dão a esta um âmbito muito maior, fundindo-se novamente em alguns aspectos com a Filosofia, que permanece sendo o saber do geral, como o todo como objeto, enquanto as Ciências

tem, por objeto, o particular onticamente considerado. O ontológico permanece sendo objeto da Filosofia, e a Ciência se contenta com o terreno do ôntico, sem transcendê-lo nunca. Entretanto, veremos que tal é impossível, porque a Ciência, hoje, sem que o queira, penetra no terreno da Filosofia, como esta é levada a penetrar no terreno daquela.

Estamos numa época de revisão de valores, de transições profundas, e é natural que tanto a Filosofia como a Ciência sofram a influência do momento histórico. A Ciência, ao influir na Filosofia, levá-la-á a terrenos novos, inesperados, cujas consequências ainda estamos, em grande parte, longe de poder prever.

* * *

Dissemos há pouco que, sem a Ciência e a Técnica, o homem não teria *história*.

Originariamente, *história* significava investigação, mas uma investigação de índole especial, que se opunha à teoria e ao sistema.

Já vimos que teoria, no sentido usado pelos gregos, significa contemplação, visão, de onde a contemplação racional, visão inteligível.

A *vida teórica* opõe-se à vida prática, mas também à vida poética, porque não é, como estas, ação imanente ou transcendente, mas uma atitude expectante, pensamento e, em última análise, aquilo que equivale também à contemplação: intuição.

No significado atual, *teoria* é uma forma do conhecimento cientifico consistente em unificar diversas leis sobre um aspecto da realidade. *Sistema* é todo conjunto de elementos de qualquer ordem, relacionados entre si e harmonicamente conjugados.

Quanto à História, hoje é ela considerada uma ação coerente do desenvolvimento da cultura humana. Há uma sucessão de fatos reais e há uma concepção desse processo. A primeira constitui a crônica, a enumeração indiferente e anedótica dos casos ocorridos; a segunda, a seleção e a coordenação dos fatos históricos[26].

A cronologia e a história se compenetram sem deixar de ser disciplinas distintas. Necessita o historiador dos materiais que fornece o cronista, mas dá

[26] Essa enumeração indiferente e anedótica dos fatos constitui o *historial*. Veremos em outros trabalhos que o termo histórico oferece outras acepções que, por ora, não podemos estudá-las.

preferência aos adequados, elabora-os, dá-lhes um sentido, porque nem todos os fatos que acontecem são históricos.

É preciso alguma coisa de peculiar para que eles tenham o caráter de históricos. E esse caráter lhes é dado pela influência ponderável que lhes é atribuída na sequência do processo evolutivo.

Por exemplo, em tal dia nasceram muitas crianças. Mas, uma delas, talvez dê àquela data um caráter histórico, como o dia do nascimento de Napoleão Bonaparte ou de Shakespeare. Um simples fato, que foi considerado sem grande importância, ou foi apreciado como simples, pode gerar ou influenciar acontecimentos futuros. Diz-se, então, que esse fato foi um *fato histórico*.

O historiador descreve o valor histórico desse fato. Não é difícil compreender quantas disposições de ordem psicológica, condicionadas pelo tempo e pelo espaço, intervém nessa apreciação.

Há variabilidade na apreciação desses fatos, e essa variabilidade se manifesta no historiador, que pode dar mais valor a um fato do que a outro. Assim é que episódio, julgados importantes, podem perder essa importância, enquanto outros, que forma recebidos friamente, podem ter avaliações maiores. E como penetram nessas avaliações as perspectivas do historiador é que se fala na maior parcialidade ou imparcialidade do mesmo no julgar os fatos. Os interesses de hoje modificam as apreciações dos fatos passados.

Num conceito restrito da Ciência, poderíamos dizer que a História não é Ciência, porque não se pode matematizá-la. Nela não se emprega o método indutivo nem a medida aritmética. Seu tema é a atividade do homem, que é o sujeito e não o objeto da história.

Poder-se-ia, no entanto, objetar que o protagonista do drama tem por cenário a realidade tempo-espacial. Não atua no vazio, mas no choque áspero com o seu contorno ecológico. Mas, para a História, o decisivo não são as circunstâncias externas, como o é a reação do homem para enfrentá-las. Povos que atuaram no mesmo ambiente geográfico tiveram história diferente. Não há dúvida que as condições físicas influem. Um povo, privado de costas marítimas não realizará

façanhas náuticas. O homem não criou sua cultura adaptando-se ao meio; mas a emancipação é tema da História[27].

Quando analisamos a realidade tempo-espacial, distinguimos dois processos, assim como na unidade da consciência devemos distinguir o dualismo entre o objeto e o sujeito, sem pretender dividi-lo com um só golpe. Ao processo natural, optamos o processo histórico, como à atividade subjetiva, a objetiva.

O positivismo, por exemplo, quis ver na evolução histórica somente a continuação da evolução material, isto é, um processo sujeito a leis físicas e fatais, um nexo de causas e efeitos, sim fins nem motivos. Os fatos reais não se amoldam a uma concepção abstrata, por lógica que pareça. A obra da vontade humana é uma coisa, e a das energias naturais, outra. O rio, a árvore, o próprio homem são criações da natureza; mas o tear, a Bíblia são criações históricas. (Pertencem ao mundo da Cultura).

Enquanto a Ciência se ocupa do geral, a história se ocupa com o singular: um indivíduo, uma classe, um século, um povo, um episódio, algo que transcorre, uma experiência única, que não voltará a *repetir-se*, que só persiste na memória.

A Ciência pode comprovar suas conclusões: a História, não. Só pode comprovar fatos cronológicos. Nela não podemos experimentar. Não sabemos se outros homens, nas mesmas condições, não procederiam de outro modo. À exatidão, que encontramos na Ciência, corresponde apenas um certo *rigor* na História.

A Ciência abstrai seus conceitos de uma multiplicidade de fatos análogos, enquanto a História não pode fazer o mesmo, porque os acontecimentos são únicos. Não se conclua daí a inutilidade da História. Ela nos dá magníficas lições, e todos verificarão que se pode estabelecer uma distinção importante: a diferenciação entre fato histórico, que não se repete, e o fato sociológico, *que se repete* ou é *repetível*. Verifica-se então que o *variante* é o campo da História, enquanto que o *invariante* é mais o da Sociologia[28].

A História estuda o homem em todas as fases de sua complexa atividade. É também uma lição de psicologia, e por não se referir a temas abstrato, examina o desenvolvimento real da cultura humana, a técnica, etc. A História ensina-nos que a

[27] O estudo dos fatores emergentes e predisponentes (que fazemos em "Lógica e Dialética") quando aplicados a História da Cultura são examinados em nossa obra "Filosofia e História da Cultura".
[28] Há, no entanto, suficientes elementos para a construção de uma Historiologia, uma Ciência da História. Tal tema é analisado em "Filosofia e História da Cultura". Da sua validez se pode esperar uma nova grande possibilidade para o homem, porque os seus principais problemas encontrarão solução quando tornar a História uma Ciência, e, por isso, *dominá-la*.

personalidade humana, no conflito com o mundo adverso, não é alguma coisa depreciável.

A obra histórica é também a obra da vontade, do esforço, do sacrifício do homem. É uma epopeia heroica que nós, cada um de nós, está intimado a continuar, protagonizando-a.

Se examinarmos os fatos históricos, verificamos que não se processam desordenadamente como pensam tantos. A análise do passado nos revela certa continuidade coerente dos fatos. Vemos atos individuais condicionados por ações coletivas. Há uma razão atrás da história. Encontraremos aí uma lei?

Vejamos algumas interpretações:

a) a razão da história está na Providência Divina, afirmam os que veem nos fatos históricos apenas a influência do Criador;
b) a dialética racionalista hegeliana vê uma Razão suprema nos fatos que realizam o ciclo da Ideia;
c) o materialismo econômico vê na história a atuação das forças de produção e das suas relações, as quais determinam os fatos.

Todas essas interpretações tem seus adeptos. No entanto, não satisfazem porque apreendem aspectos parciais da realidade. Como os fatos sociais apresentam uma estranha variedade no seu acontecer, uma multiplicidade de incidentes, surgem teorias diversas. E como não é possível ainda captar o total da História, surgem essas interpretações parciais. Pertence este tema a Filosofia da História.

Recordemos que, em toda a história, surgem homens que lutam por oprimir e dominar outros, ou deles se utilizarem, e homens que lutam por libertar-se dessa utilização.

O homem subleva-se contra o destino, e em seu ato de rebeldia deixa de ser simples canibal para ser homem. Luta contra a natureza; luta contra seus semelhantes; luta contra si mesmo, é uma tríplice luta. A vontade aspira a superar o obstáculo que se lhe opõe, a emancipar-se de toda limitação, a afirmar-se em toda a sua plenitude.

É o mito de Prometeu e Fausto – dois grandes rebeldes a desafiar o poder supremo!

* * *

Em todos os atos, ante todos os fatos, o homem define, analisa, estima, aceita ou repudia o que se dá. Sobre todos os fatos, dá-lhe um epíteto, adjetiva-o, elevando-o, engrandecendo-o ou diminuindo-o, envilecendo-º

Esses epítetos são distintos dos adjetivos que expressam qualidades. Esses epítetos não tiram nem põem nenhum atributo. Se eu sigo que isto *é útil* ou inútil, belo ou feio, bom ou mal, nada acrescento, nem tiro dos atributos que tem, porque *isso* continua sendo o que é.

Chamam-se *valorizações* os atos de dar epítetos a coisas ou fatos. A História é uma valoração da atividade humana. Ela nos conta a criação, a descoberta dessas valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância que entre elas se possam verificar. Por isso se nos impõe agora que penetremos no tema da *valoração*, para que, a pouco e pouco, se evidenciem os elementos principais que nos permitirão esclarecer os fundamento da filosofia.

* * *

Em todos os atos, ante todos os fatos, o homem define, qualifica, estima, aceita ou repudia. Se vejo este livro, posso dizer que ele é retangular, que é pesado, que é vermelho ou azul. Mas posso também dar-lhe certos epítetos que o engrandecem, quando chamo de útil, benéfico, belo, ou que o diminuem quando o chamo de prejudicial, feio, etc. posso dizer que este livro está em cima da mesa, está ao lado direito do cinzeiro. Em tudo quanto tenho dito, afirmei fatos ou relações que verifico estarem ou se darem nas coisas de que falo.

O retangular posso ver na forma estereométrica do livro; também que é pesado, avalio quando o seguro; que é vermelho, indica-me a visão; que está em cima da mesa e ao lado direito do cinzeiro, também posso intuir tudo isso. Mas quando digo que ele é útil, benéfico, belo ou prejudicial ou mau, não estou me referindo a aspectos que posso intuir pela intuição sensível. Ao chamá-lo de belo ou de mau, nada tiro nem nada ponho no livro. No entanto, se o chamo de vermelho é que ele se me apresenta dessa cor. Ao chamá-lo de belo ou feio, não acrescento nem tiro nenhum dos atributos que ele tem. Realizo uma *valoração*.

A história humana é uma valoração da atividade do homem. Ela relata a criação, a descoberta de valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância das valorações.

Toda a reação humana apreciativa ante um fato ou um acontecimento é uma valoração. A valoração é uma apreciação de valores.

É a *Axiologia* a disciplina que estuda os valores.

Os valores são objetos específicos e o seu estudo pertence à Ontologia. Mas podemos caracterizar alguns aspectos que são suficientes para deles nos dar uma

visão. Os valores não se ligam ao ser dos objetos, mas ao seu *valer*, à sua dignidade. Ao afirmarmos que um objeto vale ou não vale não acrescentamos nem tiramos nenhum dos seus atributos.

Perguntará o leitor: são os valores algo em si mesmos ou valem para nós, ou estão nas coisas?

A Ciência dos valores é uma disciplina nova, que, sobretudo, depois de Nietsche, começou a tomar corpo na Filosofia e a ter um campo próprio de ação.

Três são as doutrinas principais que estudam os valores:

1) A *platônica*: para esta os valores são independentes das coisas. São algo em que as coisas valiosas estão fundadas. Desta forma, um bem só seria uma bem pelo fato de participar de um valor, situado numa esfera metafísica. Os valores seriam assim independentes das coisas.
2) A *nominalista*: por essa doutrina, os valores são relativos ao homem ou a qualquer ser portador deles. Estes seriam assim subjetivos, porque seria o sujeito o criador dos valores, os quais consistiriam apenas no ser uma coisa considerada valiosa, no produzir agrado, etc.
3) A *doutrina de Scheler* é a teoria da apreciação. Nega, como o nominalismo a independência dos fenômenos estimativos estéticos. Aceita a subjetividade, mas limita-a pela apreciação do valor que está na própria apreciação ou que se revela mediante a apreciação, quando não é produzida por ela. Há, assim, para Scheler, uma *base material do valor*[29].

Há uma distinção na lógica moderna quanto aos juízos:

a) juízos de existência;
b) juízos de valor.

Nos primeiros se diz de uma coisa o que a coisa é. Enunciam-se propriedades, atributos, predicados dessa coisa, os quais pertencem ao seu próprio ser. Os juízos de valor enunciam algo que não se junta nem se tira à existência nem à essência da coisa. Vê-se assim, que os valores não são coisas nem elementos das coisas.

Pela teoria relativista (a nominalista), é o agrado ou o desagrado, que nos produzem as coisas, que nos revelam os valores. Pode uma coisa nos agradar e ser má

[29] Na "Filosofia Concreta dos Valores", estudamos os principais temas do valor e o processo histórico correspondente, bem como propomos uma solução decadialética à problemática. Ademais, nessa obra, estudamos as concepções da escolástica, muito mais sólidas que as propostas pela filosofia chamada moderna.

ao mesmo tempo. Por outro lado, podemos discutir sobre os valores. Não podemos discutir, porém, sobre o agrado e o desagrado, por serem subjetivos. Por exemplo, a beleza de um quadro pode agradar ou não; mas podemos discutir sobre ela. Ora, se podemos discutir, é que há uma objetividade nos valores, e não apenas uma relação. Os inventores de valores, no sentido nietzscheano, os descobridores de valores, revelam aqueles que até então ninguém havia percebido. Mas, depois dessa descoberta, outros vão senti-los. As margens do Reno, as montanhas que o cercam, não tinham antes do movimento romântico, o valor que este foi descobrir e revelar. Desde então, as margens do Reno começaram a ser motivo de inspiração e fonte de emoções estéticas mais profundas.

Foi Lotze quem disse que os "valores não são, os valores *valem*" (Lotze, 1817-1881). – uma coisa é valer e outra é ser. Os valores não tem a categoria do ser, mas do valer. A coisa que vale não é mais ou menos que a que não vale; a coisa que vale é algo que tem valor. O *ter* valor é o que constitui o *valor*. Ter valor não é ter um ente, ou seja, uma realidade entitativa a mais.

Vejamos um exemplo: a cor exige espaço, pois o que a tem ocupa espaço. Mas podemos separar mentalmente uma e outra. Mas valor e a coisa que tem valor não podemos separar onticamente. Desta forma, vemos que o valor não é um ente, mas algo que implica a coisa e implica o sujeito. Esta é a opinião de Scheler.

São os valores absolutos ou relativos? Valem hoje e, amanhã, não valem? Neste ponto, trava-se uma grande polêmica na Filosofia.

Há, nos valores, um aspecto variante e um invariante. A prudência, como invariante, é uma virtude que faz evitar a tempo as inconveniências e os perigos. Mas o senhor feudal era prudente quando se armava; o burguês, hoje, é prudente quando se cerca de bons documentos, etc. Este é o aspecto variante.

Todo valor tem um contra-valor. Bom e mau – corajoso e covarde – forte e débil – belo e feio. É a característica que se chama *polaridade dos valores*.

Ademais, os valores revelam uma *hierarquia*, pois uns valem mais que os outros. Neste caso, o valor tem um valor.

Um valor, que tem valor, pode ter mais que outro da mesma ordem. Assim, um bem pode ser mais que outro bem.

Consequentemente, em síntese, os valores revelam:

1) Polaridade.
2) Hierarquia.

3) Escalaridade.

Há valores que estão hierarquicamente num grau mais alto, e outros nos mais baixo. Scheler apresenta a seguinte hierarquia:

Valores religiosos: santo e profano

Valores éticos: justo e injusto

Valores estéticos: belo e horrível

Valores lógicos: verdade e falsidade

Valores vitais: forte e débil

Valores úteis: adequado e inadequado – conveniente e inconveniente.

Essa hierarquia, no entanto, não é aceita por todos. Há quem não considere os valores religiosos como os mais altos. Um artista poderia considerar os estéticos; um utilitarista, os utilitários; um lógico, os lógicos. E assim por diante. Nietsche (Friedrich, 1844-1900), por exemplo, combateu a escala de valores de nossa época mercantilista, na qual predominam os valores utilitários, sem, no entanto, considerar os mais altos e sim os vitais, e os éticos. Quando se fala em transmutação de valores é que se quer derrocar a escala predominante e instaurar uma nova. Todas as eras da humanidade conheceram suas escalas de valores, e ora predominam uns, ora predominam outros. Essa classificação de Scheler, pode ser ampliada, como muitos tem feito. É natural que, na Axiologia, haja tanta divergência sobre a classificação dos valores.

Muitas escalas foram propostas e para darmos alguns exemplos, vamos citar os socialistas que se distinguem e se dividem quanto à escala de valores. Os marxistas colocam no ápice, os totalitários; os anarquistas, os valores éticos; os fascistas, os valores vitais, em parte, e os utilitários; os socialistas cristãos, os religiosos.

Individualmente, há também escalas de valores porque a ordem pode ser mudada. Digamos, por exemplo, um homem sinceramente religioso pode dar uma ordem assim: valores religiosos, éticos, utilitários, vitais, lógicos e estéticos, por último.

VII - A ANÁLISE UNITÁRIA DA FILOSOFIA

Ante a multiplicidade dos objetos do conhecimento e das conquistas feitas, é natural que o nosso espírito, por um processo eminentemente racional, deseje dar a

filosofia uma unidade, torná-la, enfim, a Ciência da unidade, a máxima unificação de todo o nosso conhecimento.

A Filosofia que já foi todo o saber teórica, com os gregos, e que a pouco e pouco se separou da Ciência, nunca perdeu seu sentido universalizante e unitário. Assim tudo quanto é, quando existe, tudo o quanto constitui o nosso mundo de formas imutáveis, tudo, enfim, constitui o objeto da Filosofia.

Todos os grandes problemas de todas as disciplinas, todas as grandes e maiores dificuldades, que surgem, cabem à filosofia analisar e resolver. Dessa forma, o filósofo é uma espécie de supervisionador de todo o conhecimento; é quem liga um fato isolado a cadeia dos fatores maiores, procura e relação que prende, que associa uma ideia à outra, um fato a outro. Procura as leis das leis, as constantes das constantes, ou por que tal se dá ou não se dá.

Nas experiências de laboratório, encontra muitas vezes o físico problemas que transcendem a experiência. Ei-lo interrogando o que é a energia, o que é o movimento. Não lhe podem satisfazer sempre as mesmas experiências. Quando interroga assim, apela para o filósofo que está nele ou, então, impossibilitado de seguir o caminho que transcende o seu mister, deixa ao filósofo concluir o que ele não poderia fazer, apenas dispondo de meios de experiência.

Desta forma, a Filosofia é a transcendência de todo o saber fragmentário das disciplinas particulares. Cada uma dessas disciplinas interessa-se por um campo, uma região, que é o seu objeto.

E onde todas as regiões do saber vem lançar seus raios, é na Filosofia, o saber *mater* de todos os saberes, a sublime e nunca suficientemente louvada Filosofia, cujo brilho os adversários nunca conseguiram empanar.

Por entre a multiplicidade dos fatos, tem o homem duas funções intelectivas para entendê-los. Uma analítica, a intuição; a outra, sintética, a razão.

Assim, todas as coisas, todos os fatos que sucedem, quer do mundo exterior, quer do mundo interior, revelam o que são em sua singularidade, mas também o que são em sua generalidade.

Para *conhecer* esse universo de fatos variados e heterogêneos, e para reconhecer o que neles há de homogêneo e invariante, a razão e a intuição trabalham juntas como funções organizadoras.

Um dos problemas mais importantes da Filosofia coloca-se aqui: é o do conhecimento. Quais os limites do nosso conhecimento, como se efetua, qual a sua

natureza, etc., todos esses aspectos, os quais estudamos, são os grandes problemas que permanecem constantes. Não interessam eles apenas à Filosofia, pois são propostos e colocados em toda Ciência particular. Desta forma, a Filosofia é constantemente chamada para examiná-los, e por entre os debates dos cépticos, dogmáticos, racionalistas e idealistas, o problema da verdade está sempre presente. Até onde é verdadeiro o nosso conhecimento?

Esta pergunta impõe-se exigente de respostas. Que é verdade?

Ora todos sentem que a verdade é uma identificação entre a representação que temos de um fato e esse fato. Se o que enunciamos de um fato corresponde ao fato, diremos que esse enunciado é verdadeiro.

O verdadeiro é o que se coaduna com esse conceito de perfeição que formamos como uma meta a ser atingida, cuja exatidão nunca sentimos alcançar, porque é da natureza humana do conhecimento a insatisfação, que anima o homem a procurar sempre.

Não admitimos graus na verdade, porque a perfeição dela não os admite. O conceito dessa perfeição é sempre a negação das gradações. Assim, a verdade é o supremo ideal que a razão busca, e todas as verdades parciais, todas as verdades que não tem esse atributo de perfeição, são apenas empregos falhos desse conceito supremo de valor que damos ao inatingível. Toda ideia de Deus inclui a de verdade. Nenhum crente atribuiria ao seu Deus uma negação da verdade, porque Deus tem como atributo a perfeição infinita.

Se a certeza muitas vezes nos satisfaz e nos parece ser a verdade, é que, no conceito de certeza, damos algumas das mais profundas significações da verdade. A certeza é apenas uma aparência da verdade, é como esta se nos mostra, mas transeunte, passageira.

É como um mensageiro, um arauto que nos anuncia a deusa suprema, que, pela sua magnificência, permite-nos imaginar a majestade da verdade; mas apenas nos sugere o que ela é, e não nos satisfaz.

O problema da verdade é um problema importante, porque da solução dele temos a solução da luta entre o cepticismo e o dogmatismo.

Mas, apliquemos nosso método para analisar tão magno problema.

Em vez de respondermos à pergunta “que é a verdade, que é o verdadeiro?” perguntemos: por que colocamos a pergunta? Empregamos aqui, praticamente, o nosso método dos indícios.

Como se apresenta o conceito de verdade para os filósofos?

Ora como uma identidade entre o cognoscente e o conhecido, ora como a adequação entre o fato e a ideia, ora como a coerência do pensamento consigo mesmo, como o põem os idealistas...

As enunciações são muitas, mas em todas elas está incluído sempre o que ela quer dizer. Identidade ou adequação e a coerência dos idealistas são sempre a mesma identidade. A verdade transparece como o desejo de uma identidade entre o objetivo e o subjetivo, entre o cognoscente e o conhecido. Perguntamos agora: não são essas as intenções mais profundas da razão? Não é esse o conceito de verdade, um conceito puramente racional? E é apenas racional o nosso conhecimento? Não. O nosso conhecimento é também intuitivo, prático, singular. Uma singularidade é indefinível e, portanto, inidentificável.

A verdade do autenticamente singular o é apenas consigo mesmo.

A verdade é *ser* aqui. A verdade da intuição não é uma adequação, mas apenas o próprio ser ou o próprio *sendo*. Há, assim, em tudo uma verdade, que é ser ela mesma. Quando captamos a imagem de um fato, captamos parte desse fato. A verdade racional de um fato é a parte de razão que podemos adequar ao fato: então temos uma verdade racional. A verdade intuitiva de um fato nos é dada pela prática, porque não apreendemos intuitivamente tudo quanto o fato é, mas apenas o que é como singularidade, e generalizamos essa singularidade pela razão. Então a verdade, concretamente, que podemos conceber, é a conjugação do conhecimento que temos de um fato, racional e intuitivo em sua reciprocidade. Mas, qual o valor desse conhecimento? como saber que esse conhecimento é verdadeiro?

Se ele não ofende a coerência das normas dialéticas do conhecimento, dentro dessas normas é a imagem verdadeira.

E se é verdadeira, comprova-o a prática, porque o homem também domina a natureza, e nesse domínio está um dos meios de verificação, embora não possamos identificar esse conhecimento com o conhecido, porque estamos reconhecendo que o conhecimento é apenas parcial.

Responderemos assim: o conhecimento racional, como tal, pode ser verdadeiramente racional; como intuitivo é o conhecimento do heterogêneo, do diferente e pode ser verdadeiramente intuitivo, e, reciprocamente, o conhecimento intuitivo e racional se completam e nos dão um conhecimento concreto. Se aumentamos os meios de conhecimento, se aumentamos as possibilidades de penetrar

em outras notas das coisas, esse conhecimento novo não anula os anteriores, mas o completa. Dentro de um campo, temos uma verdade, dentro de outro, temos outra. Assim, como posso ter uma verdade física de um corpo, posso ter a verdade química desse corpo também, sem que uma exclua a outra.

Há, pois um conceito racional e universal de verdade, como uma grande possibilidade ideal, e há a atualização dessa verdade, que é ato, que é, portanto, consequente com o ato, que é sempre o determinado.

Construir com a verdade um conceito de perfeição, um ser-em-si, é uma forma abstrata de compreendê-la; é compreendê-la apenas por um aspecto. Compreender concretamente, é fazê-la descer do mundo das abstrações. Uma verdade sem fundamentos reais, existenciais, seria uma verdade inane, um fantasma a pairar como uma sombra a cobrir o nada. A verdade, como concreção, é a verdade viva, palpitante, criadora[30].

* * *

Já estudamos o conceito de absoluto e de relativo e pouco podemos por ora acrescentar. Ambos são conceitos, o primeiro oferecido pela razão, e o segundo pela intuição, como mais adiante veremos.

São antinômicos, distintos, mas inseparáveis. A afirmação do absoluto não exclui o relativo, como a ideia de relativo não se mantém sem seu oposto. Não concebemos o condicionado sem o incondicionado, o determinado sem o indeterminado. Esses conceitos polares refletem no espírito a grande polaridade de todas as coisas: as antinomias que se complementam.

* * *

A Ciência estuda a parte, estuda o particular, é o saber teoricamente organizado do particular. A Ciência *sabe*, a filosofia *quer saber*, a religião *crê*, a arte *cria*.

Não há Ciência sem objeto e o objeto da Ciência é o regional, o particular. A Ciência é o conhecimento do finito por suas causas imanentes. Ela não transcende o seu objeto, já vimos.

A religião crê. Uma religião, racionalizada, deixa de ser propriamente uma fé, pois esta exige o pleno assentimento do espírito, independentemente de demonstração

[30] Em "Teoria do Conhecimento", no capítulo de "Criteriologia", fazemos a análise decadialética da verdade, para alcançar a verdade concreta, dialética.

ou prova. A religião é a aceitação de que podemos penetrar no transobjetivo, no transcendental, no transinteligível, pela fé, pela revelação mediata e imediata.

A arte não quer saber, nem apenas crer, mas *criar*. A arte é a manifestação do homem como criador. Todos nós temos a ideia de algo que é o supremo dos nossos desejos, o perfeitamente desejado, a beleza suprema. A arte é essa constante aproximação, realizada em obras pelo homem. Todo o verdadeiro artista tem um ideal de beleza que deseja concretizar, atualizar, tornar real.

Esse atualizar, esse passar da potência ao ato, da mera possibilidade à realidade, é criação. O artista é um criador.

Só quando o homem, depois de seu grande drama evolutivo, alcançou a fase de criação estética, sentiu que tudo tinha um criador, um supremo artista, realizador de todas as coisas.

Deus tem sempre, em sua essência, o atributo do artista. Dar vida ao inerte, dar forma ao informe, dar significação ao que nada significa, é criar, é tornar real o que apenas era sonho, desejo. O artista é um criador. E Deus, em quase todas as concepções religiosas que aceitam a criação, é sempre um grande esteta, um grande amante da beleza, da perfeição, porque é o artista supremo.

Mas há, aqui, uma diferença fundamental. Deus, como criador, não cria dando ordens novas ao que já é existente, como o faz o artista.

Ele cria o que recebe a forma, o que não havia antes, como tal.

O artista reúne numa obra o que já existe; Deus cria *o que* ordenará, que antes não era nada; por isso se diz que cria *do*, a partir do *nada* e não *de* nada, pois a criatura, antes, não era um existente, nem como parte nem como todo. Não há uma antecedência do nada absoluto à criação divina, pois há Deus, que é, para as religiões, o Ser Supremo.

C O S M O V I S Ã O (V I S Ã O G E R A L D O M U N D O)

I - COSMOVISÃO (VISÃO GERAL DO MUNDO) FILOSOFIA DO CONDICIONADO, DO INCONDICIONADO E DA RELATIVIDADE

O que é a "Visão Geral do Mundo" (Cosmovisão), que ora iniciamos, pode ser exposto, em linhas gerais, da seguinte forma: da soma geral dos conhecimentos, os filósofos organizaram, sistematicamente ou não, uma perspectiva geral do mundo, uma espécie de panorama geral de todo o conhecimento, formando uma totalidade de visão, uma coordenação de opiniões entrelaçadas entre si.

Com essa sistematização lhes é possível formular, não só uma opinião geral de todo o acontecer, mas também compreender e relacionar um fato individual com a visão geral formada do todo.

Vamos examinar as posições que se manifestam nas diversas correntes filosóficas, como também *construir* uma perspectiva geral, dentro do quadro do conhecimento da Filosofia, que nos sirva de ponto de referência para a análise das diversas correntes e também de ponto de apoio para uma perspectiva mais geral do conhecimento, sem desprezar as tentativas já feitas.

* * *

A Ciência tem a sua "visão geral do mundo", chamada também de "concepção cientifica do mundo", que é uma ideia global da organização do cosmos material, segundo os descobrimentos científicos.

Ela forma uma imagem do mundo pela generalização dos dados parciais da Ciência, e é, por isso susceptível de modificação e desenvolvimento, segundo o progresso da própria Ciência. Entretanto a *cosmovisão* é dada como uma totalidade, e é inalterável. Salientamos esta diferença entre a *cosmovisão* e a imagem do mundo, para evitar confusões muito comuns. A imagem é variável, enquanto a cosmovisão é inalterável.

A Cosmovisão, como disciplina filosófica, só foi perfeitamente delineada em nossos dias. A concepção do mundo (cosmovisão) apresenta-se desse modo como um

conjunto de intuições, que domina não só as particularizações teóricas e um tipo humano e cultural, mas, como sustenta Scheler (1875-1928), condicionam toda a Ciência, como também abarcam as formas normativas, tornando-se ela uma norma para a ação, como observa Ferrater Mora.

Assim o materialismo, o espiritualismo, o idealismo são cosmovisões. O que caracteriza essas diversas cosmovisões?

São: *primeiro*, um anelo de saber integral; *segundo*, a apreensão de uma totalidade; *terceiro*, a solução dos problemas do sentido do mundo e da vida.

Além das cosmovisões fornecidas pela Ciência e pela Filosofia, podemos também enumerar as determinadas pela Psicologia, pela raça, pela classe social, pela cultura histórica, bem como as fornecidas pela Biologia, pela Matemática, pela Física. Assim, do ponto de vista que se coloca o intérprete do mundo (quer indivíduo, quer grupo social, casta, estamento), procura ele dar uma interpretação do mundo coordenada pela sua especialidade ou perspectiva. É por isso que alguns estabelecem uma verdadeira hierarquia das cosmovisões, na qual as mais amplas e elevadas compreendem, em seu campo, as mais estreitas. Entretanto, difícil se torna a distinção entre as diversas cosmovisões, devido aos pontos de contato que umas estabelecem com as outras. Modernamente, Dilthey (1833-1911), Scheler, Spranger (1882), Jaspers (1883) e outros estudaram cuidadosamente o problema da cosmovisão, e cada um deles partiu de pontos diferentes.

Dilthey, por exemplo, compreende como cosmovisões básicas o materialismo, o idealismo objetivo e o idealismo da liberdade. Scheler, por seu turno, funda a teoria das formas da cosmovisão numa Sociologia da Cultura e numa teoria das preferências estimativas (da Axiologia, a Ciência dos valores). Outros, como Jaspers e Jung, estudam-na debaixo do ponto de vista psicológico.

Incluem-se na Cosmovisão, a Filosofia, a Metafísica, a imagem científica do mundo, a Ética, a Estética. No entanto, não se conclua que a Cosmovisão seja apenas uma soma das diversas disciplinas filosóficas e científicas. Ela forma uma espécie de "organismo", irredutível a essas Ciências, com o seu objeto, embora não perfeitamente dominado, e também aceita métodos, que ultrapassam aos freqüentemente usados pela Filosofia e pela Ciência, pois não é ela apenas um saber teórico como a Filosofia, já que, em sua maior parte, invade o terreno das instituições, do irracional, do transinteligível, isto é, o que se coloca além da inteligibilidade, como

teremos a oportunidade de verificar, explanar, estudar, e precisar no decorrer de nosso trabalhos.

Neste, examinaremos os principais problemas que formam as grandes interrogações que se referem, não só à estrutura da Cosmovisão como tal, como da sua função na vida humana, suas diferenciações das outras disciplinas filosóficas e científicas, a influência dos fatores psicológicos, sociais, raciais, e os de caráter histórico, etc.

A Cosmovisão, como a abordaremos, interessar-se-á pela elaboração de um método de trabalho que permita ao leitor, no futuro, empreender, por si só, a análise posteriormente.

Seria impossível se tentássemos expor todas as opiniões, polêmicas, controvérsias suscitadas por um tema tão vasto como o da Cosmovisão. Mas nos parece que o método que usamos, embora se afaste do freqüentemente empregado no estudo desta disciplina, é o que melhor capacita o interessado a empreender, com suas próprias forças, a investigação dos seus principais temas.

* * *

Ante o espetáculo do mundo, em face de um objeto, o homem pergunta que é esse objeto. Exemplifiquemos: em face de uma árvore, pergunta: que é isso? A resposta seria: "é uma árvore".

Se imaginássemos que o interrogante fosse um ser vindo de outro planeta, poderia ele prosseguir em seu diálogo com um homem, na seguinte forma: "em que consiste esta árvore? De que ela é feita?". Responderia o outro: "esta árvore é composta de uma matéria orgânica vegetal". "Mas a matéria orgânica vegetal – perguntaria o outro – em que consiste?". O interrogado responderia: consiste num conjunto de corpos minerais que são fornecidos pela terra, pelo ar. "Em que consistem estes minerais?", tornaria a perguntar o interrogante. "Consistem em manifestações diversas da matéria". E se essas perguntas prosseguissem nesse diapasão, fatalmente o interlocutor verificaria, afinal, que uma coisa consiste em ser feita de outra, e essa outra de outra, e assim sucessivamente, até formular esta pergunta: "mas deve ter um fim. Há de haver algo que não seja outro, quer dizer, algo que compõe as outras coisas".

Realmente, pois se esse algo é composto de outras coisas, a pergunta prosseguiria. Portanto, deve haver, atrás de todas as coisas, algo que seja ele mesmo,

que não seja outro, que não pode ser composto, pois se fosse composto seria constituído de outros.

E como ele é o primeiro, é naturalmente simples. Portanto deve ser idêntico a si mesmo. Dessa forma, essa primeira coisa deve ser simples, uma, e idêntica a si mesma.

Tinham os gregos uma palavra: *arkhê*, que encontramos muito usada em nossa língua, nas obras de filosofia, e grafada *arquê*, cuja significação mais simples é princípio, começo. Vemo-la em palavras como arcaico (antigo), arcaísmo, arquivo, arqueologia, e em palavras compostas como monarquia.

Podemos aproveitar esta palavra para denominar o que buscam os filósofos: um princípio idêntico de todas as coisas. Uma razão suficiente de tudo quanto existe, um princípio de onde tudo decorre.

Há, na filosofia, um desejo constante em todos os tempos: o de encontrar ema certeza, um ponto arquimédico de certeza.

Arquimedes pedia uma alavanca e um ponto de apoio e deslocaria o mundo. O ponto de apoio, que toda a filosofia busca, é o princípio supremo, essa *arquê*.

* * *

Estudando a filosofia no Ocidente, junto aos primitivos gregos, vemos que compreendiam o mundo, quanto à sua origem, como obra dos deuses.

Por exemplo: para Homero, o Oceano era o progenitor de todos os deuses e admitia assim a derivação dos cosmos de um princípio único, de uma arquê. Esse mito é o mesmo que se encontra nas antigas civilizações orientais, como a babilônica, a egípcia, a hebraica, a fenícia, etc. Para Hesíodo, o ser primordial foi o Caos, e a força motora a geradora, Eros. Os órficos estabeleceram, como os primeiros seres, a Noite e o Caos e o negro Érebro e o profundo Tártaro, dos quais nasceram e se formaram todos os outros seres[31].

Para Jerônimo e Helânico, as primordiais são *Cronos* (o Tempo) e a *Ananquê* (a Necessidade).

É com os jônicos que se inicia, na Grécia, a investigação científica e filosófica. Tales, dos mais antigos dos filósofos gregos, que era da cidade de Mileto, buscou nas coisas qual seria o princípio de todas as outras, qual seria aquela à qual se conferiria

[31] Esses deuses são apenas simbolizações de ordens divinas que exotericamente foram considerados não como símbolos mas como simbolizados. Em nosso "Tratado de Simbólica" examinamos melhor tal tema.

dignidade de ser princípio, da qual todas as outras seriam simples derivados. E afirmou que era a *água*. Reportava-se, assim, ao princípio *úmido*, que vemos nas mitologias dos povos asiáticos, símbolo da plasticidade apta a receber todas as formas.

Para Tales, todas as coisas se derivariam da água (princípio úmido), princípio de todas as coisas, existência primordial. Outros filósofos dessa mesma época também aceitavam que o princípio de todas as coisas era algo material, como Anaxímenes, que afirmou ser o ar, isto é, um princípio aeriforme. Como não se pudesse explicar vantajosamente, por ex., que o mármore fosse derivado da água ou do ar, surgiu Empédocles que afirmou serem o princípio supremo das coisas quatro elementos primordiais: a água, o ar, a terra e o fogo, ou seja, um elemento plástico, um elemento aeriforme, um elemento sólido e um elemento fluídico.

Surge, também, nesta época, Anaximandro, o qual embora aceitasse que o princípio de todas as coisas era algo material, esse princípio, no entanto, não era nenhuma coisa determinada, mas sim uma espécie de *proto-coisa*, que ele chamava de *ápeiron*, princípio indefinido, que não era nem água, nem terra, nem fogo, nem ar, mas que tinha em si a potência, a possibilidade de se tornar qualquer dessas coisas. Esse princípio era primordial e dele derivaram todas as coisas. Era também infinito, ou indefinido, pois não tinha limites, nem contornos, nem forma.

Nessa época surge Pitágoras, a quem foi o primeiro a correr a idéia que o princípio de onde se derivam todas as coisas não é uma coisa que se toca, que se vê, em suma: acessível aos sentidos. A arquê de Pitágoras, o Um, é o gerador do numero. As coisas são números e se distinguem umas das outras por diferenças numéricas[32]. Nessa mesma época, outro grande filósofo, Heráclito de Éfeso, verificou que as coisas não são, em nenhum momento, o que são no momento anterior e no momento posterior; que as coisas estão constantemente mudando e que quando nós queremos fixar uma coisa, dizer o em que ela consiste, já ela não consiste mais no que consistia no momento em que formulamos a pergunta. Desta forma, para Heráclito, a realidade é um constante fluir, um constante vir-a-ser. Assim, o ser das coisas não é estático, mas dinâmico, e as coisas não são, mas *se tornam*. O existir é um perpétuo mudar, um constante estar sendo e não sendo.

[32] Não há pensamento mais controverso que o sobre Pitágoras. O número, para ele, não é apenas o quantitativo, mas também o qualitativo. Discípulos posteriores interpretaram diferentemente o seu pensamento, o que provamos em outro trabalhos nossos, sobretudo em "Pitágoras e o Tema do Número".

Outro grande filósofo contradiz energicamente as afirmações de Heráclito, e vai dar o sentido que predominará na filosofia durante vinte e cinco séculos. Este homem foi Parmênides de Eléia. Na polêmica que travou com Heráclito, afirmava que era absurda a teoria deste, pois teríamos de afirmar, que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, pois o ser consiste, para Heráclito, em estar sendo, em fluir. Verificou Parmênides que, na idéia do fluir de Heráclito, a qual podemos substituir pela palavra portuguesa *devir*, que significa vir-a-ser (em latim *fieri*) o ser deixa de ser o que é, para começar a ser outra coisa. Pois Heráclito afirmava que todas as coisas estavam em constante devir, isto é, deixavam de ser o que eram para ser outra coisa. Se uma coisa deixa de ser o que é para ser outra coisa, ao mesmo tempo que passa a ser outra coisa, deixa de ser o que é para ser outra coisa.

Então Parmênides verificou que havia em Heráclito uma contradição lógica: o ser não é, e o que é, não é, pois o que é neste momento, já não é neste momento, pois passa a ser outra coisa.

Então, o que caracterizaria o ser é o não-ser. eis o absurdo, dizia Parmênides; pois como pode alguém entender que o que é, não é; e o que não é, é? Logo essa idéia não é inteligível. Por isso, estabeleceu Parmênides este princípio: o ser é; o não ser não é.

Fora disto, tudo mais é erro. Ademais, o que muda, o que flui, é alguma coisa que flui, que muda. E se o ser é apenas a passagem para o não ser, seria incompreensível, ininteligível. Assim, as coisas têm um ser, e este ser é. E se não tem ser, o não ser não é.

Cabe a Parmênides o haver estruturado, desta forma, o princípio fundamental do pensamento lógico, que, posteriormente, iria chamar-se "princípio de identidade". Foi, graças à contribuição de Parmênides, que se formulou ao ser uma série de atributos que decorrem logicamente do conceito de identidade. Vejamos: o ser deve ser único. Pois suponhamos que haja dois seres; neste caso, o que distingue o primeiro do outro "é" no primeiro e "não é" no segundo, então compreenderíamos que o ser de um, não é o do outro, e, neste caso, teríamos de chegar ao absurdo contraditório do não-ser do ser. Sim, pois ao admitirmos dois seres, teríamos de admitir entre eles um não-ser, mas dizer que há o não-ser é o mesmo que dizer que o não ser é, e isto é absurdo.

Desta forma chegamos à conclusão que o ser é único, um[33].

Também poderemos afirmar que ele é eterno, pois se não o fosse, teria princípio e teria fim. Neste caso, teríamos de admitir que antes de principiar o ser, haveria o não-ser. Como não podemos admitir o não-ser, pois admiti-lo seria afirmar que o não-ser é, o ser, portanto, não teve princípio e, pela mesma razão, não tem fim, pois seria admitir o não-ser no fim.

Também este ser é imutável. Forçosamente, pois toda a mudança do ser implicaria a admissão do ser do não-ser, pois toda mudança é deixar de ser o que era para ser o que não era, e tanto no deixar de ser, como no chegar a ser, está implícita a afirmação do ser do não-ser, o que é absurdo.

Esse ser é ilimitado, infinito. Não pode ter ele limites, nem estar em nenhuma parte. Afirmá-lo seria dar-lhe o caráter de extensidade e, portanto, ter limites, e ele não pode ter limites, pois se o admitíssemos, teríamos de aceitar além do limite o não-ser. E se o ser não pode ter limites não está, portanto, em nenhuma parte, é portanto, ilimitado. Além disso, o ser é imóvel, não pode mover-se, porque mover-se é passar de um lugar para outro lugar. Ora, como o ser é ilimitado e imutável não pode estar em nenhum lugar, logo ele é imóvel[34].

* * *

Feita esta rápida explanação sobre a arquê, que é o ser de todas as coisas, podemos acrescentar mais o seguinte: a disciplina, que estuda o ser, é a *Ontologia*.

A Ontologia é a teoria do ser, e a *Gnosiologia*, a teoria do saber, do conhecer. A teoria do ser, responde à pergunta *que é o ser? E quem é o ser?*

Por ora, permaneçamos no terreno da arquê, princípio supremo de toda as coisas, cuja observação levou os filósofos a se colocarem sob três pontos de vista.

1) Que realmente se dá esse princípio supremo – é a filosofia do incondicionado;
2) Que esse absoluto é mera ficção – é a filosofia do condicionado;
3) Que há uma relatividade entre as coisas – é a filosofia da relatividade.

Antes de prosseguirmos, examinemos os termos acima usados; a arquê, o princípio supremo, é apresentado como único e idêntico.

Único, por ser supremo e absoluto, e idêntico porque não poderia ser outro, por ser absoluto e único. À arquê é emprestado o atributo da incondicionalidade, quer dizer:

---

[33] Há outras provas, e mais robustas, de que o Ser enquanto ser é um e único, como vemos na "Ontologia", em "o Homem perante o Infinito" e em "Filosofia Concreta".
[34] Trata-se naturalmente do Ser Um, único, e não do ser dos entes finitos.

não tem nenhuma condição para a sua existência; existe por si mesma, não depende de outro ser, não é condicionado por outro ser. Esses são os caracteres do absoluto. Tanto a filosofia da incondicionalidade como a da condicionalidade procuram essa certeza, esse ponto arquimédico.

Os primeiros, na afirmação do absoluto; os segundos, afirmando ser esse absoluto mera ficção do espírito humano.

A filosofia da incondicionalidade ou do incondicionado foi apresentada com clareza por Descartes. Este afirmava o princípio supremo, e como chegar a ele[35].

Historicamente, na fase precartesiana, havia o desejo de uma incondicionalidade ontológica (Deus), posição metafísica ontológica, anti-relativista.

A filosofia do incondicionado, que, como já vimos, nega o absoluto e classifica-o como mera ficção, é representada por Comte, Littré, Hamilton, Holbach, Vainhinger, e algumas correntes materialistas. Dizemos algumas, porque há materialistas que dão à matéria um caráter de absoluto, de incondicionado, como veremos oportunamente.

A filosofia da relatividade nega o absoluto e afirma a relatividade entre as coisas. Iniciou-se com Protágoras, que declarava "que o homem era a medida de toas as coisas; das que são, enquanto são e das que não são enquanto não são".

O relativismo afirma a relatividade do conhecimento, a relatividade moral, etc. poderíamos colocar essa tendência na filosofia do condicionado.

Entre os condicionalistas e os incondicionalistas travou-se, trava-se e travar-se-á uma grande polêmica, cujos aspectos estudaremos a seguir. Mas entre os que defendem a incondicionalidade não é menor essa polêmica, que se arrasta há milênios.

Colocam-se os incondicionalistas sob dois pontos de vista, que procuraremos resumir.

1) os que declaram que o princípio supremo é homogêneo. É a posição dos realistas, dos intelectualistas e dos racionalistas;
2) os que afirmam que é heterogêneo. É a posição dos nominalistas, anti-intelectualistas, e dos irracionalistas.

Essas correntes serão todas oportunamente estudadas, analisadas e criticadas.

Os partidários de ambas as posições acusam-se mutuamente de superficialidade.

* * *

[35] Deixamos de examinar aqui a filosofia medieval e a escolástica, porque, devido às deformações que sofreram por parte dos seus adversários, exigem que as estudemos com mais cuidado, como o fazemos em outros livros desta Enciclopédia.

Como atingir o fundo dessa realidade? Para os realistas, o melhor meio é a razão (espírito geométrico, *l'esprit d'ordre*, de Pascal). O meio natural da razão é a identidade, já estabelecida por Parmênides, como vimos. Ora, a identidade é o contrário do diferente, que lhe é antagônico.

A aceitação da identidade leva a desindividualizar a realidade. A razão busca os homólogos, quer o homogêneo, quer o que identifica. Uma coisa é inteligível na medida da sua identidade. Vamos esclarecer melhor: conhecer só se dá quando a inteligência reconhece o semelhante; só conhece quando pode reconhecer. Só podemos dizer que algo é quando já conhecemos o que afirmamos de uma coisa.

Se digo que este objeto, que tenho à minha frente, é um livro, reconheço que este objeto tem o que é idêntico ao conceito que tenho do livro, isto é, eu vejo que há adequação entre o que é este objeto, agora e aqui, com o conceito que tenho do livro.

Desta forma, a razão procede pela comparação do semelhante ao semelhante. Quanto aos procedimentos da razão e seus fundamentos, estudá-los-emos a seguir.

Para os anti-intelectualistas, intuição é o melhor meio do conhecimento (*l'esprit de finesse*, de Pascal).

A intuição é mais profunda e vai até o individual das múltiplas realidades. Ela não procura comparar isto com aquilo, mas procura intuir, ir dentro da coisa, penetrá-la, vivê-la como ela é. Antes de entrarmos na análise da Razão e da Intuição, precisamos examinar a Filosofia da Incondicionalidade e da condicionalidade nas suas manifestações.

* * *

Examinemos alguns dos pontos arquimédicos dos que aceitam a filosofia do incondicionado. As bases que servem de ponto de apoio são:

1) *a racional*: a razão é o ponto arquimédico para Descartes, que partindo da dúvida metódica, isto é, usada como método, chegou a um único ponto em que não poderia duvidar: era que precisamente duvidava. Ora, duvidar era pensar, e, portanto, "cogito, ergo sum", "penso, logo existo". A posição de Descartes será examinada mais adiante.
2) *a experiência*: Para Galileu, a intuição sensível-realista nos dá o ponto arquimédico de apoio, que necessitamos para chegar ao incondicionado.
3) *a mística* ou a intuição imediata dos místicos, essa união da alma humana com a divindade, essa imersão, esse contato com o princípio divino.

4) A *Wessenschau* da fenomenologia de Husserl, a intuição essencial, essa captação das essências, que para ele, não são generalidades abstratas mas concretas, e que são de uma evidência apodítica, cuja análise virá oportunamente.
5) A experiência do *sujeito empírico* de Volket, que diz: "A possibilidade de uma teoria incondicional do conhecimento só é dada se eu começo por uma certeza que se relacione unicamente com a minha própria consciência empírica e individual". A certeza de uma realidade transubjetiva constituída pelos "eu" alheios e pelo mundo externo, ao lado das evidências ou certezas subjetivas imediatas, foi o que desejou alcançar Volket (alemão, 1848-1930). Era com essa realidade que ele queria fundamentar seu ponto arquimédico de certeza.
6) A vontade, para Schopenhauer, "esse princípio universal do esforço instintivo pelo qual todo ser realiza o tipo de sua espécie, em luta contra os outros seres para manter a forma de vida que é a sua" ...

Sob certo aspecto, pode inclui-se a "Vontade de Potência" de Nietzsche como um ponto arquimédico, nas suas manifestações através do homem, quer como a vontade de poder, vontade de dominar, vontade de mais, vontade de perseverar no ser, esse *Mehrwollen*, esse querer mais, que é o fundamento de toda a certeza e que afirma a "Vontade de Potência" universal.

O ponto arquimédico dos existencialistas: "sofro, logo existo", "quero, logo existo', "atuo, logo existo", "amo, logo existo", "angustio-me, logo existo", etc., não são basilares para a fundamentação de uma filosofia do incondicionado, porque o existencialismo é uma filosofia do condicionado e a certeza empírica do sujeito não permite a transcendência de Descartes, salvo na tendência existencialista cristã.

* * *

Antes de entrarmos nos fundamentos da filosofia do incondicionado, e da crítica que iremos apresentar, devemos estabelecer uma rápida visão das características da *razão*, embora seja tal tema tratado com mais proficiência a seguir.

Já vimos que o meio natural, onde se desenvolve a razão, é a identidade, e que essa é, para nós ao menos, a abstração do semelhante quando igual a si mesmo, homogêneo, portanto. Vimos também que a realidade sensível nos mostra aspectos *que se parecem* ou que *diferem* uns dos outros, pois uma realidade única e uniforme não daria margem a nenhuma comparação, e a comparação, em suma, só pode processar-se porque há diferenças. E também se tudo fosse absolutamente diferente

não haveria possibilidade de conhecimento. E este se dá quando a inteligência *reconhece* o semelhante, depara com o semelhante, o repetido; só conhece quando pode reconhecer, por que reconhecer é comparar, e, no conhecimento, há a identificação do novo com o desconhecido, para tornar-se conhecido. Dizemos que o meio natural da razão é a identidade, porque é na medida da identidade que se apresenta a inteligibilidade, pois alguma coisa só nos é inteligível quando a podemos medir, isto é, comparar com o que se assemelha. Fora do semelhante não há inteligibilidade suficiente para a razão, como não há para ela inteligibilidade possível dos fatos singulares, quando singulares, nos quais só pela intuição podemos penetrar, como já vimos.

Como procede a razão? A razão procede repelindo o diferente, o individual, desindividualizando a realidade. Procede pela *classificação*, com a qual estabelece uma relação de identidade entre os classificados: parte do múltiplo para alcançar a unidade. Classificar é despojar os seres da heterogeneidade, é obter um universo indiferenciado e indiferente. Quais os meios que usa a razão para alcançar este fim?

Ela o realiza com a ajuda dos seus princípios, tais como o de identidade e o de razão suficiente.

Na classificação (cujos aspectos mais característicos são estudados na Lógica e, mais adiante, quando trataremos dos conceitos da razão), há uma *hierarquia* apenas *quantitativa*, que busca cada vez mais o geral até o conceito supremo, o mais vasto de todos, que é o conceito lógico do Ser.

Não é uma hierarquia de valores ou uma de qualidades. Na quantidade há o afastamento das singularidades que individualizam as coisas. Assim, posso dizer, quantitativamente, que esta sala tem 24 metros quadrados e esta casa 300 metros. Quantitativamente encontro um ponto de semelhança, no metro, na dimensão, mas qualitativamente cada parte é diferente, pois tem singularidades que a individualizam.

Depois dessa síntese, podemos entrar nos fundamentos da filosofia da incondicionalidade, iniciando pela:

a) *posição aristotélica*: é Aristóteles o representante da filosofia ontológica. Já vimos que a Ontologia é a Ciência do ser enquanto ser. Define a verdade como o acordo, a adequação entre o pensamento e o objeto. Essa a noção que predominou durante a Idade Média e pervive ainda na filosofia escolástica e outras. Tinha Aristóteles uma fé profunda na realidade. Para ele a existência do objeto não era um problema, e o acordo entre o pensamento e o seu objeto é

muito simples, segundo a Lógica Formal, porque o objeto é despojado de suas singularidades (veremos, não muito distante que, no *conhecer formal*, há a virtualização das singularidades, que são inibidas, separadas, desprezadas, para se captar apenas o que é universal, geral). No pensamento ontológico, o grande problema é o da estrutura do objeto. Não se trata de saber se ele existe ou não, mas *porque* existe ele. A causa é o mais importante. Sua essência é o que o torna cognoscível, e descobrir a essência é o que o torna compreensível, inteligível, o que constitui seu núcleo metafísico, o fundamento ontológico. Essa a posição aristotélica.

b) *A posição parmenídica* (de Parmênides) sustenta que só o ser absoluto existe, e que é idêntico ao pensamento. Coloca-se na posição ontologista para quem o absoluto explica o empírico. Para Aristóteles, a verdadeira Ciência é a Ciência pelas causas e pelos princípios. Se um fato não desvenda a sua causa é ele irracional e, sob o ponto de vista ontológico, a causa é a base da realização do fato. Vê-se que esta compreensão está ligada à definição da verdade que ele dá.

Ambas, (compreensão e definição), põem o problema da inteligibilidade. De um fato empírico é preciso separar o elemento "metaempírico" para poder compreendê-lo, para apreender a "razão" e poder incorporá-lo num sistema de idéias inteligíveis por si mesmas. Desta forma, não há para o filósofo ontologista qualquer problema ou discussão quanto à existência do elemento ideal, porque, seguindo ele seu ponto de vista, não pode compreender que possa haver aí qualquer divergência entre o ser e o pensamento corretamente formulado. Para Parmênides, o que é pensado existe, o pensamento não pode atingir senão o existente, porque o nada não pode ser objeto de pensamento. O não-ser é impensável. Ver-se-á posteriormente quanto pesou este ponto de vista sobre o pensamento de Hegel (1720-1831), como também sobre a fenomenologia de Husserl.

Para nós, porém, o problema é a constituição íntima da realidade, a heterogeneidade do mundo exterior. Em meio dessa heterogeneidade se descobre que alguma coisa há de semelhante, de parecido. A razão (como a concebe o racionalista moderno) vai criar com ele o idêntico, o imutável, a imutabilidade, a Lei que desencadeia os fatos. E é por essa abstração do semelhante, do idêntico, que ela chega ao absoluto, como examinaremos e m breve. E toda inteligibilidade ficará condicionada a esse absoluto, que passa a ser a ultima razão do mundo sob o ponto de

vista ontológico. Então, o ser e a idéia vão terminar por reunir-se no absoluto. A razão não se dobra mais ante si mesma. Ela olha para frente, mergulha o seu olhar no mundo objetivo, que lhe é exterior[36].

Não duvida mais do seu poder, não se coloca criticamente ante si mesma. Não duvida mais, e na ânsia de incondicionalidade, ela encontra o incondicionado através de si mesma; torna-se uma Ciência do absoluto, sem ser, no entanto, uma Ciência absoluta como ele confundiu. Ela, não há dúvida, compreende o valor absoluto para a filosofia, mas apreende apenas *um* dos seus aspectos. Esse o motivo por que a razão isoladamente não pode resolver o problema magno da filosofia.

c) *A posição cartesiana* é anti-dogmática. Descartes recusou-se a aceitar qualquer verdade da qual não poderia ter uma garantia. Duvidou de tudo, metodicamente, mas não podia duvidar que duvidava, do ato de pensar em que duvidava; portanto, pensava e, se pensava, existia. Este era o princípio incondicionado que fundamentou sua nova Ciência. Desta forma, fundava a verdade na *evidência*, a qual lhe era revelada pelo pensar. Também encontrou depois essa evidência nas verdades matemáticas. Esse critério foi encontrado por ele sem problemática interna. Não propunha, como critério da verdade, uma regra que necessitasse ser verificada, discutida, longamente estudada. Na verdade, estabeleceu o choque entre afirmação e negação, choque que ele superou posteriormente pela dúvida, como facilmente se pode compreender pela leitura de seus textos. Como dissemos, a dúvida, como meio de atingir à incondicionalidade, era apenas metódica, usada como método (de origem grega, que significa etimologicamente procura, busca orientada). Mas, no próprio ato de duvidar há uma certeza. Quem duvida tem em si alguma coisa de certo, como já o sentia Santo Agostinho. Quem põe em dúvida a verdade, já tem em si uma certeza.

Para chegar à incondicionalidade, a dúvida tem de ser 1) motivada; 2) fugaz - não deve ser como a dúvida mórbida do doente, dos maníacos da dúvida).

A evidência pode ser fundada:

1) sobre a intuição;

2) a evidência imediata é fundada sobre a intuição mental;

3) a evidência discursiva sobre a dedução.

[36] A razão, como a pomos aqui, é no sentido do racionalismo moderno, que lhe empresta um valor excessivamente exagerado.

A evidência manifesta-se na *clareza* e na *nitidez* das idéias. Para Descartes, essa evidência é dada por Deus, pela veracidade de Deus. Muito impressionou essa sua posição aos filósofos que o sucederam. Não podemos definir a clareza, porque precisaríamos compará-la com algo que fosse mais claro que ela, e o que é imediatamente claro é a própria clareza. Uberweg critica o critério de Descartes, alegando que nem sempre o que é mais claro é o mais seguro. Exemplos são dados pela Ciência. E podemos recordar que, para o homem ignorante, o sol se move de horizonte a horizonte. A incondicionalidade cartesiana já a encontramos nos "Upanishads" (tratados filosóficos dos hindus), na "Summa Veritate", de Tomás de Aquino, e também em Ockham (inglês, 1300-1347), e Campanella, no "Universitatis philosophiae", que o antecederam, mas num sentido não tão universal como o dele.

Façamos agora uma rápida análise do pensamento cartesiano. O termo consciência tem para ele dois significados, que decorre, de sua opinião de que nossos estados de vontade e sentimento existiriam para a consciência, quanto esta pensa neles. Os dois significados são:

a) de estado e de conteúdo; b) de reflexão sobre ambos. Ora, se o momento da reflexão pode distinguir a ambos, é porque tem a sua realidade psicológica independentemente do pensamento e não é, portanto, a reflexão. Precisaria Descartes demonstrar:
    1. que seja necessário esse momento de reflexão para ser qualquer coisa advertida;
    2. que sem pensamento nada é advertido. Estamos aqui já em face de um postulado metafísico, que não pode tornar-se um dado de experiência. Temos, então, á nossa frente uma série de problemas; a) que todo ato, momento, conteúdo da experiência, seja pensado; b) que o pensamento concorra, em todo caso, para constituí-lo; c) que a própria autoconsciência seja pensamento; d) que o eu, sujeito da autoconsciência, seja um eu pensante; e) que este eu pensante se realiza e se manifeste a si mesmo unicamente e sempre em pensamento; f) além disso, que o eu confira a própria realidade a uma experiência somente pensada a à qual basta o ser pensado para ser.

É verdade que Descartes em suas "Response aux (deuxiéme) objections" e na "Lettre...à Mons. Clerselier" defende-se da acusação de preconceito que lhe atribuem ao *Cogito* (o que é muito importante, porque muitos não o citam). Ele expõe e aclara

que a sua afirmativa é uma experiência, uma intuição, um *todo*, um julgamento sintético, não um silogismo.

Uma pergunta importante nos surge agora. É o ser igual ao pensar? se fosse igual ao pensar, teríamos uma tautologia, e o *cogito* seria tautológico, pois Descartes ao dizer "cogito ergo sum" (penso, logo existo) diria o mesmo que "existo, logo existo" ou "sum ergo sum" ou "cogito ergo cogito".

Apesar da grande crítica que sofreu o argumento cartesiano, podemos aproveitar do seu pensamento o que segue: o pensamento, até ao negar a si mesmo, conscientemente se coloca. Se duvida de si mesmo, afirma-se ele na dúvida; e o pensamento, ao afirmar, é sempre pensamento. O pensamento, quer verdadeiro ou falso, é sempre pensamento. Além disso, a dúvida é posterior; pois não há dúvida sem que o pensamento a preceda.

d) *A filosofia da condicionalidade e os relativistas*

Positivismo era o nome dado a filosofia positiva de Augusto Comte, e que também se estendeu a outras filosofias distintas, como as de Spencer (Herbert, inglês, 1820-1903), Stuart Mill, Taine (Hyppolite, francês, 1828-1893), etc., que também se orientam no sentido de excluir a Metafísica. Para tal doutrina, o absoluto não existe nem objetiva, nem subjetivamente. Para Comte, a humanidade atravessou três estados: o teológico, o metafísico e o positivo, que é o atual.

O absoluto não é mais a meta de nossa era, afirmava. Entretanto, não se deve pensar que ele considerasse essas três épocas nitidamente separadas, isto é, que ocorresse uma, a qual desapareceria quando ocorresse outra. Apesar das muitas opiniões expressas nas obras de filosofia, a leitura da obra de Comte revela que ele compreendeu esses três estados como uma *constante* dominadora, isto é: época em que dominou a concepção teológica, a em que dominou a metafísica e a que domina a positividade, embora em todas as eras posteriores haja um pouco das outras, mas sempre hierarquicamente inferiores à predominante.

Em nossa época há ainda o estado teológico e o metafísico, e este conhece agora um surto inesperado e extraordinário. Essas três épocas são intensistamente diferentes, pois ora a positividade é maior, ora é menor, ora o teológico é maior, ora menor, etc. olhando a história do Ocidente, Comte, em sua época, tinha grande soma de razão; mas a história humana não é apenas essa, e temos variações interessantes.

e) Para o *empirismo* (de *empireia*, experiência) todo conhecimento é atribuído aos sentidos. Ora, os sentidos não podem apreender o absoluto. Não há duvida que o conhecimento tem elementos empíricos.

Mas o racionalismo tem certa razão ao sustentar o *a priori*, pois os princípios diretores do conhecimento e as categorias são *invariantes* (em parte, pelo menos), o que lhes dá certo aspecto de absoluto, pois só por meio deles se pode apanhar o empírico, quando examinamos a *experiência*.

O empirismo é representado por Locke, Hume, etc.

* * *

Vejamos agora a crítica ao *cepticismo* (palavra que vem de *skeptomai*, que significa: eu examino). Essa escola surgiu na Grécia, com Górgias (fal. 380 a.C.), cuja atitude filosófica consiste em negar o conhecimento do absoluto. Veremos como a doutrina da relatividade do conhecimento, corroborada pela Ciência, que não exige o conhecimento absoluto, descolocou o problema do cepticismo, pois este punha em dúvida a possibilidade do conhecimento e da Ciência, posição que, apesar da Ciência atual, volta a ser colocada.

Mas vejamos agora, por ora, como objetaram os cépticos contra a filosofia da incondicionalidade.

Górgias apresentava três proposições: 1) Não há nada absoluto, pois é preciso demonstrar tanto que o ser começou a ser como não começou a ser; tanto que há uma unidade como pluralidade; 2) Se existisse alguma coisa não seria cognoscível, pois nem a experiência sensível nem o pensamento nos dão garantias de segurança; 3) embora pudéssemos conhecer alguma coisa, nós não poderíamos comunicá-la a ninguém, pois cada um vive sua própria vida, e não sabemos se o que dizemos a outrem desperta neste as mesmas representações e pensamentos que nós. A atitude de Górgias influiu em Pirro (Fil. Grego, 360-270 a.C.) que foi o criados da escola pirrônica.

Pirro foi contemporâneo de Aristóteles, e iniciou a *dúvida doutrinária* que segue à Ciência, e que é um resultado da Ciência e tende a destruí-la; enquanto a de Descartes é uma *dúvida metódica*, e precede à Ciência. Esta vai da incerteza ao conhecimento. É ascendente enquanto a de Pirro segue um caminho regressivo, descendente; parte da Ciência para negá-la, e procura justificar a sua negação.

Na verdade o cepticismo quer destruir a razão com a própria razão.

Pirro torna a dúvida sistemática. Vejamos agora quais os seus fundamentos: partindo da impossibilidade de saber alguma coisa de certo, verifica ele a *isotheneia*, isto é, a igualdade em força, na convicção que reside em cada teoria contrária, o que ocasionou a *acatalepsia* (palavra grega, que significa a impossibilidade de aprender), a incompreensibilidade das coisas ou a impossibilidade de que se encontra o filósofo de compreender o que quer que seja. Daí chegar a *ataraxia* (tranqüilidade de espírito), à despreocupação perfeita, a felicidade da alma.

Pirro era anti-dogmático e a sua influência se observa na Academia Platônica, com Arcesilau e Carnêades. Enquanto Arcesilau era céptico, ao dogmatismo estóico que florescia em Atenas, Carnêades inventou uma teoria da probabilidade. O pirronismo pôs em duvida até a sua própria teoria.

Carnêades aceitava três formas de probabilidade: a) as representações podem ser prováveis em si mesmas; b) podem ser reprováveis e sem contradição com outras; c) prováveis em si mesmas, sem contradição com outras, e confirmadas universalmente.

Vê-se que, desta forma, o cepticismo acadêmico se assemelha à dúvida cartesiana. Com a morte de Carnêades, a academia voltou ao dogmatismo. Mas o pirronismo continuou no século II antes de Cristo com Enesidemo de Cnossos, o qual lhe deu um caráter dogmático e apresentou ao 10 famosos tropos, que são:

1) há diversidade entre os seres vivos. O que convém a um, não convém a outro. E como, portanto, admitir que o ponto de vista humano seja o mais aceitável? Pois não varia com os seres a compreensão das coisas?
2) Há diferenças até entre os homens, diferenças de caracteres, de temperamento, de inteligência. Há variedades na consideração subjetiva do Bem e do Mal.
3) Há uma diferença na estrutura dos sentidos, dos órgãos do sentidos, o que permite avaliações diferentes. Assim, as imagens tácteis, visuais, auditivas são diferentes. Qual a que caracteriza o objeto em definitivo?
4) Os sentidos trabalham diferentemente e fornecem percepções diferentes, segundo o estado de saúde. O louco, o bêbedo vêem um cavalo onde há um monte de lenha. Há alucinações, e além disso o julgamento é diferente segundo a idade.
5) Há diferenças da posição e da distância do objeto.
6) Nada pode ser tomado em toda a sua pureza, e é impossível discernir em estado normal sempre válido.

7) Há diferenças na própria constituição e na quantidade dos objetos, o que dá lugar a diferenças de percepção. Dois homens são diferentes, dois cães são diferentes. Qual o verdadeiro? O conjunto é diferente dos elementos isolados.
8) A relatividade das coisas. Este é o maior argumento de Sexto Empírico.
9) Uma coisa é extraordinária ou banal, segundo a vemos uma ou muitas vezes. Para um hindu, diz Hume, posteriormente, a água gelada é extraordinária.
10) A influencia da educação, das concepções religiosas e filosóficas, dos preconceitos, usos e costumes na apreciação. Diferenças de comportamento entre um sábio e um homem vulgar, suas avaliações são diferentes.

Sexto Empírico reduziu a 5 esses 10 topos. Vejamos:

1) Contradição nas diferentes afirmações, entre sábios e sistemas, nos pontos essenciais.
2) O "regressus in infinitum" (regresso ao infinito) que exige que cada coisa seja provada por outra e assim por diante até o infinito, o que é praticamente irrealizável.
3) A relatividade da Ciência em relação à constituição da inteligência humana.
4) O arbitrário das premissas, que leva cada filosofia a colocar-se sob pontos de vista diferentes.
5) O dialelo, o círculo-vicioso (palavra grega de *di'allelon*, uns pelos outros) argumento dos dogmáticos que demonstravam a valia da razão humana, admitindo a valia da própria razão.

Mas, no círculo vicioso, no dialelo, também cai o cepticismo, em sua contradição fundamental, pois é pela própria razão que nega a valia da razão[37].

* * *

Posição teológica – Para a Teologia, o incondicional só existe em Deus. É ímpio até buscá-lo em outro lugar. O ser absoluto é ontologicamente incondicional. A Ciência não parte dele, mas desejaria chegar a ele. Deus não é um ponto de partida para a Ciência.

Posição relativista – dentro da posição teorética, o relativismo é o outro pólo do cepticismo absoluto. Quando este diz: "nada é verdade", o relativismo afirma "tudo é verdade, mas uma verdade relativa". Foi Protágoras, cinco séculos antes de Cristo, que, na Grécia, partindo de Leucipo e de Demócrito, concluiu que o mundo é como

[37] Em "Teoria do Conhecimento" examinaremos as teses cépticas e reduzimo-las à sua verdadeira significação.

aparece a cada um. Todas as percepções são igualmente justificadas. Todo o pensado é verdadeiro para o que pensa. "O homem é a medida de todas as coisas; das que são enquanto são, e das que não são, enquanto não são."

Nossa época sofre de grande influência relativista. Para muitos não há valores absolutos, nem lógicos, nem éticos, nem estéticos, nem religiosos, etc. O relativismo, como vimos, nasce com uma concepção puramente gnosiológica, mas acaba tornando-se em uma verdadeira concepção do mundo. Desta forma, para o relativismo, é impossível realizar a incondicionalidade. Para os relativistas, todas as doutrinas epistemológicas partem de dogmas fundamentais inconfessos, mas indemonstráveis, os quais influíram sobre as suas doutrinas. Tanto Berkeley, como Aristóteles, Hume, Kant, Locke, Descartes baseiam-se nesses dogmas.

A fraqueza de alguns dos sistemas da incondicionalidade tem servido de argumento contra essa filosofia. Em geral os incondicionalistas partem do que desejam provar. Assim se poderão propor as seguintes perguntas: 1) é possível o princípio incondicional? 2) Se possível, podemos atingi-lo? Se respondemos sim ou não à primeira pergunta, só no primeiro caso mantém-se a segunda. Se respondemos *sim*, poderemos ainda perguntar se é afirmável a sua *necessidade*.

Se há incondicionalidade, dizem os que a combatem, ela deve revelar-se. Os incondicionalistas dizem quem ela se revela; os condicionalistas dizem que não.Quem está com a razão?

A posição crítica de Kant – Podemos colocá-lo aqui no meio termo. Ele permanece fiel ao primeiro postulado do racionalismo, isto é, que toda experiência é um pensar. Daí que todo o pensar seja um julgar e todo o julgar um completar uma síntese por categorias, isto é, síntese nas formas do intelecto. Kant era um crítico, mas por criticismo considera-se toda teoria que admite um conhecimento verdadeiro, mas também limites do conhecimento. Ele, na verdade, foi apenas uma espécie de criticista.

II - A RAZÃO

A simultaneidade é a ordem do espaço. Sem simultaneidade, sem espaço embora ideal, não há comparação possível.

Por isso, desde seu início, desde seu primeiro procedimento, tem a razão necessidade da idéia do espaço, como meio natural, onde se desenvolve. A razão, posteriormente, vai separar dele todos os aspectos concretos, para torná-lo cada vez mais puro, mais homogêneo, mais abstrato.

Volvendo a Kant, vimos que, para este, o espaço é uma forma pura, mas racional da sensibilidade, enquanto o tempo pertence à intuição, já que esta é considerada como "conhecimento" do individual, como "penetração" no interior de um objeto para apreender o que ele tem de unívoco e inexpressável, como o expressava Bergson.

Uma análise dos nossos sentidos favorecerá a compreensão deste tema.

Por exemplo: a *visão* nos oferece os meios de despertar em nós a idéia da simultaneidade. É uma faculdade de fixação, de estabilização, de imobilização do real. A vista não nos mostra uma mudança prestes a ser feita, a fazer-se, o *devir*, nem a produção de uma coisa em outra. Tanto a mutação, como o devir e a produção passam-se no *interior* das coisas. A visão apreende o resultado, quando bastante considerável para ser percebido.

A visão humana é binocular. Há convergência dos raios óticos para um objeto. Quando temos algum objeto em movimento, próximo a nós, não podemos *fixá-lo*. Todo o procedimento da visão tende a *fixar*, a *parar*, a *estatizar*. Fixa um objeto e fixa outro para comparar. O que oferece à razão a comparação é a visão, e também o tato, que nos indicam a continuidade, pois o homem penetra no real como algo à parte.

É a visão que oferece maior memória que qualquer outro sentido, como também o que mais se desenvolveu no homem, pois este é um *ser que vê*, enquanto o cão é um *ser que olfateia.*

O conhecimento tem na visão, seu órgão principal, porque é o que oferece mais facilmente o *re-conhecimento*, que é o verdadeiro conhecimento, como já vimos. E tanto é assim que a vista precisa rever, re-perceber para perceber, pois o que vemos, uma só vez, sofre a completação da imaginação, que estrutura uma forma, enquanto, na segunda vez, a visão já é mais nítida, porque repercebe os pontos parecidos.

Ao ver pela primeira vez uns traços numa parede, parece-nos ver uma imagem humana; no entanto, na repetição, verificamos que há apenas traços parecidos que, na primeira vez, graças à imaginação, por nos ter *lembrado* uma figura humana através dos traços parecidos, completamos com a imaginação o resto. A teoria da Gestalt (da

forma, da estrutura) fundamenta-se em fatos como tais, o que estudamos na "Psicologia".

O ouvido dá-nos sensações múltiplas, mais confusas do que a vista. Não localiza tão facilmente como a visão. O odor, por permitir a percepção de sensações diversas, contribui para revelar-nos a existência de um mundo exterior; por isso, também, dá algo do espaço. Já o gosto, embora nos permita perceber, como o odor, diversas sensações simultâneas, é o menos *espacial* dos nossos sentidos.

O tato nos permite perceber sensações distintas, e nos dá elementos para a formação da idéia do espaço, embora menos sutil que a vista, embora tudo indique ser ele o sentido fundamental, como se vê na Psicologia.

* * *

A comparação é o primeiro movimento do nosso espírito para estruturar a razão, como se vê na construção dos esquemas noéticos examinados em "Tratado de Esquematologia". Conhecer racionalmente é, na verdade, reconhecer; conhece-se o que acreditamos já conhecer. O conhecimento racional é um reconhecimento, porque exige uma assimilação a esquemas já estruturados.

Conhecer racionalmente é comparar, pois o conhecimento racional é conceitual. Se digo que este objeto é livro, é porque o comparo com o conceito livro e verifico que *vale* para este objeto a afirmação de ser livro.

Não é a razão contrária à vida como julgam alguns irracionalistas. Tanto o homem, como os animais buscam o semelhante. Não haveria vida superior possível sem a obediência a esse impulso vital (um verdadeiro instinto), que leva os seres vivos superiores a comparar o semelhante ao semelhante.

A razão, como uma das funções do espírito, distingue os elementos semelhantes e destes retira o que é semelhante, deixando apenas o incognoscível, o inefável, o individual não comparável, de que já falamos. É importante notar-se esse ponto: a razão extrai do que é diferentes o que "pode ser" semelhante, rejeita o que não é mais racionalmente cognoscível, por não ser comparável.

Outro ponto: um objeto absolutamente diferente, racionalmente incognoscível, isto é, não sujeito a um conhecimento conceitual, quando se apresenta novamente à consciência, já não é diferente, mas é comparável ao que de si mesmo ficou na consciência (memória).

A consciência pode reconhecê-lo e, por isso, conhecê-lo racionalmente. Esta a razão por que nos escapa muito do que nos excita pela primeira vez.

* * *

A razão, função do nosso espírito, não se contenta em reconhecer uma vez ou várias. Quer reconhecer sempre. Aqui, intervém um princípio de economia de esforço, que é biológico. Se cada vez que se apresentasse objetos novos, fosse necessário recomeçar a comparação para verificar se é semelhante a isto ou àquilo, a vida seria complicada e difícil e os resultados nulos, porque teríamos de repetir o mesmo processo. Essa economia de esforço, que já verificamos no procedimento seletivo da própria vida, leva a razão a *separar*, a *isolar* o semelhante que interessa, única forma de torná-lo sempre recognoscível, comparável. Desta forma, ele é elevado à categoria de uma realidade independente, necessariamente imutável, idêntico a si mesmo, pois, do contrário, falharia, por não permitir a comparação, e todo o processo comparativo tornar-se-ia novamente moroso e, conseqüentemente, cansativo, anti-econômico e prejudicial.

Eis a *abstração*. E essa separação não se dá concretamente no objeto, mas no espírito, como já estudamos. O contrário do abstrato é o concreto. *Mas concreto é o conjunto do semelhante e do diferente, enquanto o abstrato é apenas o semelhante ou o diferente racionalizado, separado, isolado do concreto, pela mente humana.*

Assim, o semelhante é elevado à categoria do imutável; damos-lhe uma existência independente, permanecendo sempre igual a si mesmo – torna-se *conceito*. Desta forma, é possível a redução do desconhecido ao conhecido, e o conceito precede à experiência. Esta decorre de uma síntese da intuição e do conceito, como já vimos. É o conceito que modela a intuição e dá como resultado a experiência, reduzindo desse modo, o esforço intelectual. Por isso, o conceito vem de um longo passado e a sua elaboração, que deve ter sido lenta e difícil, acabou por dar uma nova função ao espírito humano, economizando suas forças[38].

É o conceito a base de toda a linguagem, pois não haveria língua possível se déssemos um nome a cada fato. A língua funciona com conceitos, e é a conceituação de uma língua que demonstra a sua superioridade.

Um povo primitivo, selvagem, tem uma conceituação deficiente, como sucede com os nossos indígenas.

Se verificarmos bem, a visão tem a capacidade dialética de combinar harmonicamente o contínuo e o descontínuo, sem confundi-los.

---

[38] O conceito é antecedido pelo ante-conceito, que é uma singularidade que se generaliza, como é estudado na "Psicologia", na "Noologia Geral" e no "Tratado de Esquematologia".

A vista toma a continuidade da realidade imediatamente, mas, pela fixação, estabelece a descontinuidade dos objetos que ela percebe, *destacando-os* do ambiente. Ela fixa o descontínuo sobre o contínuo, ela distingue um objeto do *fundo*, ela pormenoriza, ela separa o diferente, ela *procede* uma *abstração* instintivamente, automaticamente. Todos os nossos sentidos, como já vimos, são órgãos abstratores, pois apreendem apenas uma região da realidade: o ouvido, os sons; o olfato, os odores, etc.

Desta forma, a *abstração*, como função do espírito, encontra os sentidos na sua base. Mas é a visão o sentido de maior capacidade abstratora. Há um exemplo bem significativo. O pintor trabalha com cores de número limitado, como a razão também trabalha com conceitos de número limitado. E assim como o pintor, com esses elementos, dá uma imagem da realidade, a razão, com eles, torna conhecido o desconhecido, torna semelhante o diferente. Ela reconstrói o universo com o auxílio de conceitos e de combinações de conceitos. A razão não pode trabalhar com o individual, não pode deixar a diversidade dos fatos, mas apenas o que mais ou menos se repete, se assemelha. A razão realiza um trabalho utilitário.

Fica, assim, perfeitamente estabelecido o caráter antinômico do nosso espírito entre a intuição (conhecimento do individual) e a razão (conhecimento do geral), fundamento da disciplina que chamamos de "Noologia", que tem por objeto o funcionamento do espírito.

* * *

Não é a elaboração dos conceitos a única função da razão como razão. Ela necessita dar ordem a esses conceitos, compará-los e, nisso, ela prossegue funcionando como razão, captando universalidades. Necessita encaixá-los uns em outros, dar-lhes uma hierarquia extensista, reduzi-los a conteúdo e continente, o que é incluído e o que inclui. Esse processo é a classificação, a qual consiste em ordenar aos objetos singulares nas espécies, estas nos gêneros, estes em gêneros mais vastos.

Já vimos que a razão é guiada por uma atividade seletiva (o que notamos em toda função vital), que compara, simplifica, une. É da economia da razão a ordem, a clareza e, portanto, a simplicidade, a unidade. Toda classificação é uma redução à unidade, uma *unificação*. Os conceitos são como círculos concêntricos; o mais vasto contém todos os outros. Mas, à proporção que subimos dos singulares às espécies, das espécies aos gêneros, como se vê na Lógica, aumentamos a *compreensão*, mas diminuímos o *conteúdo*.

Quanto de mais longe, mais coisas vemos, e quanto de mais alto, mais coisa abrangemos, mas, em compensação, vemos menos o individual e o singular. Aumenta a extensão, diminui o conteúdo, e perdemos os pormenores. Do alto de uma montanha, podemos ver um vasto panorama que abrange muitas coisas, mas perdemos os pormenores das coisas que estão na distância. Imaginemos um ser humano que pudesse, de um lugar, abranger com os olhos, o universo inteiro, com seus sóis, estrelas, nebulosas, galáxias, *novae*, etc. nem sequer poderia discernir o nosso planeta, nem as maiores estrelas. O universo inteiro seria uma massa uniforme, sem diversidade.

Tal imagem nos permite compreender a idéia lógica de *Ser*, a abstração suprema. É digno de observar-se a analogia que há entre a nossa razão e a visão. À proporção quer queremos ver muitas coisas, perdemos, delas, os pormenores, à proporção que a razão quer abranger mais conceitos, perde também, deles, os pormenores, que são diferentes, para chegar, cada vez mais, ao mais geral, ao "mais" semelhante.

Estabelecida a hierarquia pela classificação, segue a razão um caminho inverso: desce do mais geral ao menos geral e deste ao singular. Temos, então, a *definição*, cujos caracteres lógicos já estudamos. Vimos que definir é delimitar, precisar; colocar o diferente no semelhante, é desencaixar o que estava encaixado. Dizem os lógicos que não se pode definir o ser individual, porque definir é limitar um conceito mais rico num menos rico. O individual não corresponde a nenhum conceito, senão a si próprio.

Definem-se as espécies, descrevem-se os indivíduos, dizem os lógicos. Mas as espécies estão nos indivíduos; não são separáveis deles. O gênero humano está em cada ser humano individual. O definível, então, é a espécie, o gênero; define-se, num indivíduo, o gênero que faz parte dele.

Na realidade, toda definição é uma descrição. Não há língua para expressar o individual, já vimos, como não há Ciência do individual.

Convém aqui esclarecer a diferença entre *indivíduo* e *individual*. O indivíduo é um todo concreto, dado pela realidade. O individual é um elemento desse todo separado do indivíduo apenas por abstração, elemento que o caracteriza como individualidade.

A Ciência, que se poderia criar do indivíduo, seria a fundada sobre os caracteres que ele tem e que pertencem ao grupo, que são comuns ao grupo. Dessa

forma, Ciência do individuo é a Ciência da espécie encarnada no indivíduo. Não há Ciência do individual, que é inexprimível e incomparável, porque o individual é o *diferente* absoluto, caráter do princípio de individuação.

Esse diferente absoluto, que é o individual, é múltiplo, pois há muitos diferentes absolutos. O Ser é o semelhante supremo, porque nele se encontram todos os seres que, observado individualmente, são diferentes absolutos.

Estamos assim ante uma nova antinomia da razão, a existente entre o Ser, como semelhante absoluto, e o individual, como diferente absoluto. Tem assim o indivíduo um *quid proprium* (um que próprio). Se admitíssemos que o semelhante está sob o diferente, que o homogêneo está sob o heterogêneo, como o afirma o racionalismo, haveria então uma possibilidade de um conhecimento racional do individual.

Mas a razão não capta o individual, ela capta o individualizado, o que é comum nos indivíduos. Senão vejamos: todas as coisas reais são individuais, indiscerníveis, distintas uma das outras. *Se há indivíduos* na natureza eles são indefiníveis, portanto incognoscíveis pela razão. Desta forma, torna-se impossível o conhecimento racional e científico do real como um conhecimento total, mas apenas como um conhecimento do geral junto ao particular, do semelhante ao lado do irredutível diferente. Não é outra, por exemplo, a interpretação relativista; é assim que ela interpreta o conhecimento. Essa interpretação vem de Kant, que a apresentou em primeiro lugar. Por isso declarou ele que a Ciência é apenas do *fenomenal*.

O que se chama de individual, de singular, ele chamou de *noumeno* (a coisa em si). Fenômeno é o que aparece do *noumeno*, é o que *aparece*, o que se manifesta à razão. Só os caracteres comuns são comunicáveis. Eis por que ele afirmou que só há a Ciência dos fenômenos. Então podemos dizer que a Ciência só conhece relações, e estamos na concepção relativista de hoje. Por isso não pode atingir a *coisa em si*. A Ciência é um matematizar dessas relações; ela quantifica o mundo, transmuta as qualidades em quantidades. Demonstrou-nos Bergson que, para compreendermos o tempo, temos de torná-lo "intemporal", *espacializá-lo*, como fazemos quando o medimos. Assim para compreender, tomar, apreender o particular, temos de torná-lo universal.

Vimos que o *dogmatismo* afirma o desconhecimento total do real pela inteligência. O *cepticismo* nega o dogmatismo. O relativismo procura conciliar. Todos

os intelectualistas acreditam que a realidade pode ser totalmente conhecida pela inteligência, a qual é adequada à realidade.

* * *

Retornemos agora à definição, para que analisemos todos os seus elementos que são necessários para posteriores análises. No seu sentido clássico, o predicado está contido no sujeito. Dessa forma, a definição é um *juízo analítico*, mas de máxima determinação.

A Lógica ensina-nos que só podemos definir as espécies. Mas sucede que as espécies são construções da razão, logicamente consideradas. É impossível a definição dos seres singulares, como também há conceitos indefiníveis, como são os abstratos supremos, os *summa genera* (os gêneros supremos, as categorias). Nestes conceitos não se distinguem as diferenças. (Lembremo-nos que a definição é realizada com o auxilio do gênero próximo e da diferença especifica). Nos individuais, as diferenças são absolutas. Podemos ter uma intuição do individual, não podemos, porem, dar-lhe uma definição. Podemos descrevê-lo e não defini-lo. Toda Ciência está suspensa das definições, o que, no entanto, não implica refutação daquela, além da sua validez estar no domínio dos fatos que veremos adiante[39].

A Ciência, apesar disso, realiza sua obra, como a Geometria realiza a sua, sem que tenha definido o que é a linha reta.

Pascal alegava a fraqueza da definição e a impossibilidade de, por meio dela, chegar a Ciência a um conhecimento eficaz e seguro.

Pelo *l'esprit de finesse* (intuição), há possibilidade de conhecer o homem, o Universo e Deus, não mais em extensão, mas em profundidade; não mais em quantidade, mas em qualidade, como afirmava Pascal, que, desta forma, foi um precursor de Kant e de Bergson quanto à concepção relativista.

Dizem alguns, com Rabier, que a definição é anterior à classificação. Mas, lembremo-nos que a definição exige o gênero próximo e a diferença especifica. São necessários previamente gênero e espécie, criações da classificação.

A que nos leva toda essa critica? Ao cepticismo? Não; à analise das antinomias, que esclarecerá o poder criador do espírito, que é profundamente dialético.

* * *

[39] Convém considerar que tomamos tais conceitos segundo o racionalismo moderno. O estudo de seu conteúdo ontológico fazemo-lo em "Ontologia" e em "O Homem perante o Infinito".

A classificação é a base da Ciência racional e realiza o estabelecimento de uma relação causal. Encaixar os conceitos, uns nos outros, é classificar; pois, ao tirá-los, fazemos que uns *produzam* os outros. Há uma regra clássica que diz que classificamos os seres pela extensão e pela compreensão (conteúdo).

A compreensão é sacrificada pela extensão, que, aumentando, chega até ao abstrato supremo, cuja compreensão é quase nula.

Mas, muitas vezes, para passar do termo mais restrito para o mais amplo, temos que apelar ao *principio de causalidade*. Os exemplos nos esclarecerão melhor.

O azul ou o vermelho são espécies do gênero cor. Esta é uma espécie, por sua vez, do gênero *qualidade física*; esta é uma espécie do gênero *qualidade*. Chegamos aqui a um gênero supremo, com logicamente nos parece, que não podemos reduzir a um gênero superior.

A qualidade é um ápice da abstração. Não podemos parar aí, e chegamos ao Ser. Mas, como passaremos ao ser sem recorrermos ao princípio de causalidade? Na qualidade não encontramos nenhum caráter que seja comum entre ele e outra coisa. Dessa forma, do ponto de vista de extensão, a qualidade não pode ser a espécie de nenhum outro gênero. A qualidade não é suficiente por si mesma, não se explica por si mesma, ela não tem em si mesma a sua *razão suficiente*. Não pode ela existir por si só; exige algo que a mantenha, que a suporte, que seja o seu substrato, sua explicação e sua razão de ser.

E quem é esse suporte? É o Ser. O Ser é a causa da qualidade. Temos, então, a intervenção do princípio de causalidade, ou, melhor ainda, do princípio de razão suficiente. É o ser a razão suficiente da causalidade. Para completar o encadeamento conceptual, o encadeamento dos conceitos, precisamos recorrer ao principio de causalidade ou ao de razão suficiente, cuja distinção e analise faremos oportunamente.

Dessa forma, entre o Ser e a qualidade há uma razão de causa e efeito, ou melhor, de razão suficiente. O Ser é a razão e causa da qualidade. Dessa forma se vê que a extensão não é o bastante para a classificação. O mesmo se pode verificar entre os *seres* e o *Ser*. É necessária uma relação de razão suficiente. Por isso, além da extensão, como afirmava a definição clássica, a classificação exige a causalidade.

Não podemos definir a qualidade pela simples razão de que não é espécie de nenhum gênero. O Ser paira acima da qualidade. Podemos ligá-lo a qualidade apenas pelo principio de causalidade.

Quem antecede, a classificação ou a explicação? A explicação precede. A classificação é uma retomada da explicação em termos simplificados e imediatamente recognoscíveis.

A classificação é uma coordenação condensada sob um volume espantosamente reduzido. As modificações nas classificações, que se observam na Ciência, provem das explicações que se verificam. As explicações não são definitivas. Novos conceitos exigem novos termos. O novo conceito exige outro mais amplo que o inclua, que seja o seu gênero. Quando não há, inventa-se um novo gênero para nele introduzir-se a nova espécie. A descoberta do vapor e da eletricidade exigiu o conceito moderno e mais vasto de força, que não tem nenhum correspondente exato no vocabulário dos antigos. Toda nova hipótese, toda nova explicação causal, toda nova teoria, implica uma modificação, um enriquecimento na classificação já estabelecida. Para explicar o calor, falavam os antigos no *calórico*, que era sua causa e gênero. Depois se substituiu pelo *movimento*, que é um gênero verdadeiro para calor, pois compreende, como espécies, a luz e a eletricidade, etc. outro exemplo: o fogo. Para explicá-lo, tinham o gênero *flogístico*, até que se compreendeu que era um fenômeno de combustão (fenômeno químico).

Há, assim, um progresso na Ciência, como também na Filosofia, embora de caráter diferente. Simplificar a explicação, incluir um número maior de espécies num gênero, e reduzir estes, é dar uma certa clareza. Mas essa clareza é efêmera em grande parte. Quando a Ciência explicou os fenômenos físicos, estabelecendo a teoria atômica, esta satisfazia e esclarecia os fatos conhecidos ate então. Mas surgiram novos fatos e a explicação anterior não satisfez mais. A Ciência física foi obrigada a afirmar a existência de partículas subatômicas como partículas elétricas. Tal explicação nos satisfez, embora continuássemos a não saber o que era a eletricidade, da mesma forma que antes não sabíamos o que era, quando nos disseram que o raio era uma espécie do gênero eletricidade, o que satisfez e impressionou os homens do século passado.

Quando a Ciência se viu obrigada a subdividir os átomos para poder esclarecer outros fenômenos que surgiram, tal explicação satisfez, sem que, no entanto, a Ciência física tivesse terminado a fase de descoberta de novas partículas, e terá de descobrir ainda muitas, enquanto permanecer na explicação apenas quantitativa do universo. No entanto, tudo isso é um progresso, porque partindo dessas explicações

simples, maior tem sido o domínio do homem sobre a natureza e maior o numero de fatos que são incluídos na explicação.

* * *

Quando dizemos porque um ser existe, porque um fenômeno sucede ou se produz, indicamos um antecedente, sua causa, sua razão de ser. E vemos que, em todas essas explicações há uma hierarquia de conceitos que parte do gênero para a espécie.

Quando se diz que os corpos se atraem em virtude de uma força universal, o conceito de *força atrativa* é incluído no gênero *força*, que é mais vasto. Inversamente, vemos sair o conceito de força atrativa do conceito *força*: vemos tirar a espécie do gênero.

A razão funciona por este encadeamento conceitual.

Quando dizem que *A Terra é um planeta*, há nesse enunciado uma explicação. Vejamos: antigamente se julgava que a Terra era um corpo independente, principal razão de ser do Universo. A Terra passa a ser apenas uma pequena esfera destacada do Sol central, e gira regularmente em redor deste. Nesse simples enunciado, há toda uma explicação, uma explicação que vem de longas e demoradas observações, de longos e demorados estudos.

Dissemos que a explicação antecede à classificação. O espírito humana, em face de um fato, quer explicá-lo para compreendê-lo (de *cum prehendere*, expressão latina que significa apreensão, domínio, tomar). A classificação é obra posterior, porque só se classifica o que já se compreendeu, se explicou. A classificação é a consagração da explicação. É a coordenação, é a redução dos conhecimentos e de todas as explicações aceitas.

O encadeamento conceitual, que é um dos processos do funcionamento da razão, processa-se de duas maneiras: nos juízos, sob a forma de proposições; no raciocínio, sob a forma do silogismo.

* * *

Já tivemos ocasião de falar nos juízos analíticos e nos juízos sintéticos. Os juízos analíticos não são um verdadeiro encadeamento de termos. O predicado está contido no sujeito e correspondem assim às equações aritméticas. Eis um exemplo de juízo analítico: “10 = 6 + 4”.

Não há progresso nesses juízos, por não haver encadeamento de termos, porque o pensamento não passa de um termo a outro diferente, novo. Ele une, pelo verbo ser, dois termos equivalentes.

Nesses tipos de proposições, a extensão do sujeito e a do predicado é a mesma, um pode substituir o outro. Por isso se pode dizer indiferentemente: "Todos os corpos são pesados" ou "Todas as coisas pesadas são corpos". Há igualdade de extensão. Mas se observarmos qualitativamente, no tocante ao conteúdo, há diferença. No juízo "Todas as coisas pesadas são corpos", a palavra *corpo*, é mais rica de caracteres que a palavra pesada, ou que a expressão "coisas pesadas".

Mas a razão só se interessa pelo quantitativo, pela extensão, e não pelo conteúdo, que é qualitativo. Em breve veremos melhor por quê. Quanto aos juízos sintéticos, podem dar-se dois casos: os termos podem estar numa relação de identidade parcial ou de identidade total. Podemos tomar dois exemplos clássicos. "O homem é um animal" e "O homem é um animal racional". As relações entre os termos, nessas duas proposições, não são as mesmas. Na primeira, temos um exemplo de identidade parcial, porque não poderíamos dizer que "todo o animal é homem". Não há neste caso possibilidade de substituição, de troca de um termo por outro, porque não são equivalentes, pois tem extensões diferentes. Mas, no segundo caso, há uma identidade total, porque tanto o predicado como o sujeito tem extensão igual, e posso dizer, "todos os animais racionais são homens", como "todos os homens são animais racionais".

No primeiro caso "o homem é um animal" há identidade parcial, porque é encaixado um conceito, num conceito maior. Temos aí apenas uma classificação. No segundo, há uma relação de igualdade, e estamos em face de uma definição. O segundo termo tem um conceito maior que o primeiro, que é a sua espécie, e a palavra, que restringe esse gênero, expressa a diferença específica.

O homem é	um animal	racional
(Espécie)	(gênero)	(diferença específica)

Desta forma, só os juízos sintéticos, expunha Kant, trazem um conhecimento positivo. Assim toda proposição afirmativa ou negativa pode reduzir-se a um juízo, e se esse juízo é sintético, dá-se então um progresso. Nesse caso, temos uma classificação, uma definição. Ora, toda definição é uma espécie de classificação, portanto toda proposição racional é uma expressão parcial de classificação.

* * *

Um dos pontos mais difíceis de compreender na Lógica ou melhor, de explicar, é o da indução. A indução faz o espírito passar de um fato individual para uma totalidade.

Por que meios o espírito humano passa, na indução, do singular para o geral, do finito para o infinito, tem sido uma das perguntas mais tenazes da filosofia a exigir uma resposta que satisfaça.

O mesmo problema, que é a passagem do concreto para o abstrato, é o do singular para o geral.

O espírito ao elevar-se do singular para o geral, do concreto para o abstrato, o faz para dominar a realidade, para obter uma visão panorâmica maior, mais vasta e também mais clara, unitária, porque saber, para o homem, é reduzir à unidade.

Sente-se o homem mais firme em seus conhecimentos filosóficos ou científicos quando pode reduzi-los a um número cada vez mais restrito de princípios. E isso porque a razão, como já vimos, tende para o homogêneo. A melhor hipótese é a que simplifica mais, a que explica maior numero (quantitativo) de fenômenos, e que exige o menor numero de princípios (maior homogeneidade). Nossa inteligência tende a aceitar uma lei por uma explicação.

A indução é ainda um encaixamento, uma classificação, como as outras processadas pela razão, embora mais complexa.

Quanto à dedução, estamos em face de outra classificação. Vejamos: a dedução pode ser mediata ou imediata. No primeiro caso, temos o silogismo; no segundo, temos a conversão ou oposição.

Estudamos, na "Lógica", o silogismo, o qual consiste em afirmar que uma qualidade convém a um ser ou a um objeto, porque convém a toda classe à qual pertence esse ser ou esse objeto.

Examinemos o silogismo clássico: "Todos os homens são mortais, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal". Temos, com ele, algum novo conhecimento? Absolutamente não, porque se bem verificarmos, estamos em face de uma classificação. O indivíduo Sócrates pertence à *espécie homem*, que pertence ao *gênero dos seres mortais*.

Se examinarmos toda e qualquer espécie de silogismo, verificaremos que todos eles se incluem apenas numa classificação. A razão tende para a homogeneidade e, portanto, simplifica, esclarece por meio dela. Todo o trabalho racional, filosófico, ou

científico, é sempre, predominantemente este. Goblot chegou a declarar que a classificação era toda a Ciência. O conhecimento racional é um processo único dessa espécie. Classificar é dominar, é distinguir, é comparar, é juntar os semelhantes, os iguais com os iguais, é ordenar, coordenar, subordinar. A classificação exige a classificação da classificação. Toda a Ciência é esse operar, mas a razão classifica as classificações, dando às Ciências particulares um encaixamento na que corresponde à Ciência total.

O conhecimento racional é um conhecimento panorâmico, é um conhecimento do exterior; mas o conhecimento intuitivo é o que penetra, o que invade o individual, é o conhecimento que pormenoriza.

Classificar é dominar, abrangendo, abarcando. Intuir é penetrar, é viver, é ter vivência.

A razão compara, verifica os caracteres semelhantes que ela reduz, de degrau em degrau, a um semelhante único. Assim também procede a visão humana. Mas a visão procede, no homem, à razão, por isso influi nesta, como também influi na intuição. A pouco e pouco se nos vai clareando esse aspecto dualístico antinômico do nosso espírito, o qual, depois de bem compreendido e explicado, como procuraremos fazer mais adiante, nos dará o método *noológico*, que expomos e defendemos, o qual permitirá que penetremos, então, nos terrenos mais áridos da Filosofia e do saber, mas munidos de poderosos instrumentos que favorecerão a compreensão e a visão geral de toda a cultura[40].

III - ANÁLISE DIALÉTICA DAS CONTRADIÇÕES - ANTINOMIAS - O DUALISMO DAS NOÇÕES ENERGÉTICAS DE EXTENSIDADE E DE INTENSIDADE - NOOLOGIA ANALÍTICA - OS FATORES DE INTENSIDADE E DE EXTENSIDADE

Aceitamos como estabelecido o dualismo funcional do nosso espírito, que tem seus fundamentos na própria constituição de nossos órgãos da sensação, os quais, por seu turno, tem seus fundamentos no próprio funcionar da vida, que é seletivo. Selecionar é separar, distinguir, preferir, dividir, escolher este e preferir aquele; conseqüentemente, distinguir este daquele, estabelecer as distinções.

[40] É imprescindível o estudo de Dialética geral exposto em nosso livro correspondente "Lógica e Dialética", onde a Decadialética (dialética de dez campos) é especificamente apresentada. Quanto à Lógica, além dessa obra, examinamos seus temas principais em "Métodos Lógicos e Dialéticos".

Verificamos o funcionamento da razão (do parecido para o semelhante, do semelhante para o mesmo, deste para o igual, do igual para o idêntico, seqüência da *ascese* racional) de afastamento crescente do que distingue, do que é diferente, para atingir o supremo da semelhança, que seria, *indevidamente*, o idêntico; desse funcionamento, examinamos o conceito, a classificação, o encadeamento conceitual da razão generalizada e generalizante; verificamos o funcionamento da *intuição* (do diferente para o desigual, do desigual para o inefável, do inefável para o único), numa seqüência de *ascese* (intuicional), de tudo quanto assemelha, para atingir o supremo da diferença. O diferente absoluto, que é o único inefável, cujos outros aspectos de seu funcionamento examinaremos a seguir.

Vemos, assim, que já foram estabelecidos esses aspectos que nos permitem compreender por que, ao examinarmos os fatos do acontecer cósmico, distinguimos sempre duas interpretações polares, duas maneiras parciais de ver os fenômenos e que são os fundamentos de todas as distinções da filosofia, os quais geraram as diversas posições que permitem perspectivas tão várias.

Impõe-se que esclareçamos agora, dois termos que temos usados no decorrer deste livro: *intensidade e extensidade*. São termos valiosos que englobam inúmeros sentidos e que representam os campos em que dialeticamente oscila o nosso espírito, nesse grande e profundo diálogo da natureza consigo mesma, da natureza com o homem, e do homem ao debruçar-se sobre si mesmo. Essa oposição constitutiva é, no entanto, dinâmica, e há sempre um opor-se entre ambas (intensidade e extensidade), que o espírito humano tem procurado solucionar, ora pela *redução* (alternativa) de um *ao* outro, ora pela *supressão* de um ou outro. Em raros momentos, porém, como vemos no estudo da história do pensamento filosófico, é dado a ambos a *mesma realidade*, e é concebido esse conflito como imanente à realidade e à lógica. Procurou-se sempre, na Filosofia, dar um deles como aparente, em benefício da realidade do outro. Nenhum vocabulário de filosofia, que conheçamos estuda o termo *extensidade*. E se procurarmos nos nossos dicionários, não o encontraremos, a não ser como expressão usada no Brasil, para indicar as grandes extensões.

No entanto, encontra-se o termo *intensidade*. O termo *extensidade* tem sido usado apenas pelos físicos.

Tentemos agora dar uma explicação clara desses dois termos, para que possamos prosseguir em nossas análises.

Lalande define *extensão* com duas acepções: como ação de estender e com caráter de ser extenso. Encontramos na Física o emprego de duas expressões: *fatores de extensidade* e *fatores de intensidade*. Citemos Ostwald (alemão, 1853-1932) físico famoso: "Para bem sublimar a oposição que se dá entre eles (os fatores da energia, que possuem os caracteres contrários dos fatores de intensidade) e as intensidades, nos os designamos...com o nome de extensidade." Partindo daí, propôs Ostwald substituir o uso do termo *quantidade*, pelo de *fatores de quantidade* e o de *capacidade* pelo de fatores de *fatores de capacidade*. Posteriormente, preferiu a expressão *fator de extensidade* para denominar essas grandezas extensivas da energia, os "fatores materiais", "porque, diz ele, é a consideração dessas duas grandezas que determina a antiga concepção da matéria".

A preferência que damos ao termo *extensidade* decorre de não ter sido ainda usado sob várias acepções, como em geral o foram os outros termos, permitindo assim, que se lhe empreste um sentido claro e nítido. A palavra *extensidade* é formada do verbo latino *extendere*, isto é, *ex* e *tendere*, tender para fora. A palavra *intensidade* vem de *intensus* que, por sua parte, vem de *tendere*, *in tendere*, tender para dentro. Indicam os dois prefixos *ex* e *in* a direção da tensão, o dinamismo inverso da tensão. Essas duas palavras latinas, depois de tantos séculos, vem servir para denominar uma série de fatos da experiência científica.

São essas duas palavras, no entanto, constantemente usadas na linguagem familiar. E temos intensidade, intensivo, intensificar, intenso, extensão, extensivo, extensibilidade e extensidade.

Quando empregamos as expressões que decorrem de *extensão* sempre queremos significar o que se prolonga, o que parte para o exterior; é um dinamismo de afastamento, de desdobramento, de alongamento, é uma *direção tomada para o objeto*, para o que é heterogêneo, mutável, para abrangê-lo, incorporá-lo; é *centrífugo*. Quando empregamos as expressões decorrentes da *intensidade, intenso*, queremos nos referir a alguma coisa de interior, alguma coisa que vem da heterogeneidade da sucessão, do movimento de mutações do exterior para *dentro*, é uma transformação em si mesma, volvida para o interior; é *centrípeta*.

Quando falamos na extensão de um plano, de um programa, damos o sentido de abarcar, de prolongar, de abranger; quando falamos na intensidade de um som, pensamos no caráter desse som em si mesmo, é um som que se modifica (mais intenso, menos intenso) como som, é uma *direção tomada para o sujeito*, é mais um

aspecto subjetivo, porque é uma relação para consigo mesma. Enquanto o primeiro leva ao conceito-objeto (que já estudamos na "Lógica"), o segundo leva ao conceito-sujeito. Num há mais objetividade, noutro mais subjetividade. Enquanto na extensidade há um sentido de afastamento, há, na intensidade, um sentido de concentração. Enquanto a extensão tende para assemelhar, a intensidade tende para diferenciar.

Para Descartes, "quantidade contínua, ou melhor, a extensão em comprimento, largura e profundidade que existe nessa quantidade", é englobada na noção de extenso, distinta inteiramente do pensamento, da alma. Descartes deixa confusamente colocada em sua idéia de alma a noção de intensidade.

Kant diz que uma grandeza é extensiva, quando a representação das partes torna possível a representação do todo. É o sentido da homogeneidade, cujas partes são homogêneas, como o todo é homogêneo.

Uma grandeza é intensiva, para ele, quando ela é apresentada como unidade. A quantidade, aí, só pode ser representada por maior ou menor aproximação da negação (mais veloz, menos veloz, por exemplo). "A intensidade não é a quantidade das coisas que se *contam*, nem é a duração, nem é a extensão, quantidades que se *medem* por meio de unidades homogêneas", expressa Goblot.

Têm dificuldades imensas os filósofos e dicionaristas para definir a intensidade. E a razão é que definir é comparar. É medir, e a intensidade, por seu próprio caráter, afasta-se da definição, não é apreensível por uma definição. Dessa forma, esse conceito só se esclarece pela intuição e por uma vivência.

O caráter sintético é fundamental da extensidade; enquanto o analítico é o da intensidade. Sintético, porque é um dinamismo sintetizador, que implica sempre uma grandeza, uma operação, desenvolvendo-se em extensão na realidade, enquanto a intensidade se desenvolve em intensidade, em si, em separação, em distinção, em análise.

Nós *sentimos* mais a intensidade, mas *sabemos* mais da extensidade, por isso essa é mais definível que aquela.

Lalande, procurando definir os dois conceitos, emprega estas palavras:

"Intensidade – Caráter do que admite estados de mais ou de menos, mas, de tal sorte, que a diferença de dois desses estados não é um grau do que é assim susceptível de aumento ou de diminuição; por exemplo, um sentimento de temor pode diminuir ou

crescer, mas a diferença entre um leve temor e um temor mais forte, não é um grau de temor que possa ser comparado a outros, como a diferença de dois comprimentos ou de dois números é um comprimento ou um número, tendo o seu lugar na escala das grandezas de uma espécie."

Bergson e sua escola absorve a intensidade na qualidade; dessa forma, todo verdadeiro conflito, toda contradição são suprimidas entre ela e a extensidade, por sua vez absorvida na quantidade. Mas a quantidade nem, se opõe excludentemente à qualidade, nem podem ambas serem confundidas, essencialmente, pois ambas definem vetores, cujas naturezas são rigorosamente fechadas uma à outra.

É fácil desde já compreender que existem três posições em face do antagonismo entre a intensidade e extensidade: a) a posição dos que reduzem a intensidade à extensidade; b) a dos que reduzem a extensidade à intensidade; c) e a dos que reduzem ambas a uma terceira entidade, onde esse antagonismo desaparece.

A terceira posição, a nossa, é de que a extensidade e a intensidade formam duas ordens dinâmicas, antinômicas da natureza. É, portanto, uma posição dialética, que afirma a contemporaneidade de ambas, que podem ser admitidas concretamente como fazendo parte de toda existência e de todo existir cronotrópico (tempo-espacial).

Deixaremos de lado os aspectos metafísicos dessa dialética, pois tratar deles aqui seria fugir ao âmbito deste livro, e iremos aproveitar esse antagonismo como meio metodológico para o estudo da Filosofia, dadas as grandes e fecundas visões que ele nos oferece.

* * *

Os conceitos de extensidade e intensidade encontraram na ciência moderna novos meios de aplicação e, graças a eles, pode ela penetrar em campos inexplorados, como teremos ocasião de estudar, quando examinarmos os temas do tempo e do espaço e das visões gerais do mundo de Einstein, de De Sitter, de Lemaitre e outros.

A energia é concebida como o produto de dois fatores, um de extensidade e outro de intensidade.

Foi Macquorne Rankine quem decompôs a energia em dois fatores. Mas, para ele, esses fatores apresentaram-se apenas como força viva e força de tensão, uma energia atual e uma energia potencial.

Impõe-se aqui, antes de prosseguir essa análise, que se esclareça mais uma vez dois termos muito usados na Filosofia: *ato e potência*. Iremos apenas examinar os

aspectos mais gerais, procurar a síntese mais concisa para exposição de tais termos, que serão, daqui por diante empregados muitas vezes.

Foi Aristóteles quem melhor percebeu que as coisas não são apenas o que são, mas também o que podem ser.

Desta forma, toda mutação, pode ser, a) possível, b) em processo de realização, c) realizada.

A expressão *ato* (em ato) se aplicaria ao momento *b*, em oposição ao momento *a* e ao momento *c*. O momento *a* seria em potência (poder-ser) e *c*, o ser já realizado, que resulta da mutação. Chamava Aristóteles de:

Dynamis, o momento *a* (potência);

Energéia, o momento *b* (ato);

Entelékheia, o momento *c* (fim, enteléquia).

A palavra *ato* servia para expressar o momento *b* como o *c*.

Para Aristóteles, a matéria era potência, isto é, tinha a possibilidade de tornar-se isto ou aquilo. Mas o que a transformava em algo era a *forma*, o ato, que a informava, que a modelava.

Assim, predominantemente na obra de Aristóteles (dizemos predominantemente, porque há momentos em que pensa de outro modo e não seria de conveniência analisar aqui toda a variedade de suas observações sobre o Ato e a Potência) a potência depende, está subordinada ao ato. A potência toma existência pelo ato, porque a potência é indeterminada, e toma determinação pelo ato, que é o princípio do ser. É através do ato que uma possibilidade se transforma em realidade, pois o ato é a própria realidade de um ser que estava ainda indeterminado. Um exemplo esclarece bem. Temos aqui um bloco de argamassa, informe, mas o artista plasma-o na figura humana, dá-lhe uma forma. O bloco seria (embora rudemente exemplificado), a *potência*, e *ato* o momento em que esse barro informe vai tomando uma forma. Essa distinção entre o ato e potência permaneceu na filosofia aristotélica e dela ingressou na filosofia de Tomás de Aquino. Assim, para Aristóteles, a potência é passiva, incapaz, por si só, de efetuar-se, é inerte. O ato (*energéia* palavra grega que é formada de *ergon*, trabalho, e que significa eficienticidade, realizar um efeito) é o que o impulsiona, dá forma à potência. O artista, ao transformar o barro em uma figura realizada, atualiza a figura, dá forma ao barro que, por si só, não poderia transformar-se em figura.

É com Leibnitz que a palavra potência toma outro sentido na Filosofia, o mesmo, em parte, que será empregado depois por Nietzsche e pela Ciência moderna. Para Leibnitz, a potência é uma força ativa, fonte original da ação, causalidade eficaz. "A potência ativa é tomada algumas vezes um sentido mais perfeito quando, além de simples faculdade, há uma tendência; e é assim que eu a tomo nas minhas considerações dinâmicas[41]." Já vimos que, com Leibnitz, o sentido de força é diferente do sentido clássico.

A física moderna aceita essa acepção. Ostwald diz: "é...arriscado considerar, entre essas duas espécies de energia, somente a força viva como a energia atual, isto é, real, e olhar a outra como simplesmente potencial, isto é, como possível mas não real..." pois, "não é legítimo considerar que uma energia, que não é real, porque ela não está presente, possa transformar-se em energia real, e vice-versa".

É fácil agora verificar-se onde estava o engano de Rankine, quando considerou que a energia tivesse dois aspectos opostos, a atualidade e a potencialidade. Cada um dos aspectos da energia (intensidade e extensidade) pode ser, por seu turno, atual ou potencial.

Uma intensidade pode ser atual e uma extensidade pode ser potencial. Citemos Ostwald: "A única maneira legítima de compreender as palavras energia atual e energia potencial, é olhar como atual uma energia presente no momento considerado, e como potencial uma energia que, nas circunstâncias presentes, pode formar-se por intermédio da energia presente. Se atribuirmos a essas duas expressões as significações que acabamos de expressar, a força de tensão ou energia de distância, que se encontra numa massa elevada acima da terra é atual, e a energia de movimento que ela contém, é potencial; é o inverso depois da queda. Para o pêndulo, a energia de distância é atual quando está no alto do seu curso, a energia de movimento é atual quando ele está em sua posição mais baixa, e, durante as oscilações, essas duas energias trocam constantemente seus caracteres".

Então, sintetizando: tanto a intensidade como a extensidade podem ser ou atual ou potencial.

Ambas não podem ser atuais e potenciais no mesmo instante e há oscilação constante entre sua atualidade e sua possibilidade em todo acontecimento físico. As

[41] Aristóteles divide a potência em *passiva* e a*tiva*. A primeira é a potência de sofrer uma determinação; a segunda, a de poder realizar uma determinação. Em Leibnitz, esta última *já tende* a realizar, já está, portanto, em ato, no exercício do ato.

aplicações dessa observação à Filosofia serão feitas, daqui por diante, à proporção que dela tratemos.

Referindo-se às intensidades, assim se expressa Ostwald: "não são de forma alguma grandezas no sentido ordinário da palavra. Quando reunimos duas grandezas iguais, obtemos, como se sabe, uma grandeza dupla, mas permanece a mesma". Assim, "quando indicamos a grandeza de uma massa, não dizemos tudo sobre essa massa quanto dela pode se dizer. Se se divide uma massa em duas metades, essas duas metades não diferem uma da outra; cada uma tem, portanto, enquanto massa, as mesmas propriedades que a outra."

Assim é a homogeneidade, a exterioridade ou a objetividade o que caracteriza a extensidade; e, ao contrário, a heterogeneidade, a interioridade ou a subjetividade parecem engendrar o processo de intensidade. O tempo intervém nesta, e vemos que a física moderna, quando trata da intensidade, necessita do tempo para os seus cálculos, enquanto é o espaço, que é necessário para medir o extensivo.

Uma rápida análise sobre todas as formas da energia física permite distinguir a extensidade da intensidade. Ostwald organizou este quadro:

Energias	***Extensidades***	***Intensidades***
Volume	Volume	Pressão
Forma (elasticidade)	Deslocamento vectorial	Força correspondente
Peso (ou gravitação)	Peso	Potencial de gravitação
Energia de movimento	Massa	Velocidade ao quadrado
Eletricidade	Entropia	Potencial elétrico
Energia Química	Massa	Afinidade
Energia Térmica	Carga elétrica	Temperatura

Eis o quadro usual de Jean Perrin, Urbain, etc.

Energias	***Extensidades***	***Intensidades***
Elástica	Volume	Pressão
Elástica de alongamento	Comprimento	Força
Elástica de torsão	Ângulo	Parelha de forças iguais, opostas
Mecânica	Deslocamento	Força
Cinética	Entropia (muda de sinal)	Temperatura absoluta
Apérmica	Quantidade de movimento	Velocidade
Superfície (capilaridade)	Superfície	Tensão superficial

Elétrica	Carga	Potencial
Elétrica de gravitação	Massa	Potencial

É a existência real, assim, dualística, constituída de dois fatores contrários, ao invés do que pensava Descartes. Quando um deles cresce, o outro diminui, como a entropia e a temperatura, extensidade e intensidade da energia térmica.

Nos fenômenos macrofísicos, há predomínio da extensão sobre a intensidade. Nos fenômenos microfísicos, na física atômica, a intensidade predomina sobre a extensidade. Nos fatos psicológicos, há maior predominância da intensidade sobre a extensidade. Em breve veremos como essa compreensão permitirá explicar fenômenos da Termodinâmica, e os problemas que formam, hoje, o arcabouço da teoria da relatividade, iniciado por Einstein.

* * *

Vejamos agora os efeitos que o emprego dessas duas noções podem oferecer à Filosofia e à formulação da "Noologia". Na extensidade, sentimos que há uma ordem, homogeneidade, homogeneização, objetividade e objetivação ao mesmo tempo, enquanto, na intensidade, que tende para si mesma, há heterogeneidade, heterogeneização, subjetividade, interiorização.

Estamos em face do "*mesmo"* (do semelhante, do parecido), e do "*diverso*" e do "*diferente*". Eis os dois aspectos da realidade que a razão e a intuição vão apreender diversamente.

A espacialidade está na extensidade, como a temporalidade está na intensidade. A extensidade é predominantemente o campo da razão; e a intensidade, o campo da intuição.

Há transformações na natureza porque há intensidade, porque sem ela, como afirmam os físicos, não haveria transformação, porque esta é o desaparecimento de uma forma e o aparecimento de outra. Assim, há o que varia, que é variante, a intensidade, a par do que não varia do que é invariante, a extensidade.

Afirmamos a complementaridade dessas duas expressões: uma necessita da outra, uma é incompreensível sem a outra. Veremos, quando estudarmos a Dialética, o sentido que a Ciência moderna dá a dialética e a complementaridade. Queremos aqui apenas afirmar o seguinte: não há extensidade sem intensidade, nem intensidade sem extensidade no acontecer, nos fatos naturais. Nem tudo é homogeneamente puro, nem

heterogeneamente puro. Essa é a dialética de toda a existência, que é um opor-se, mas, ao mesmo tempo, um complementar-se: um oposto é completado por outro.

Lupasco oferece um quadro dessas duas direções dinâmicas do existir. Ei-lo:

Extensidade	***Intensidade***
Identidade – homogeneidade	Não-identidade - heterogeneidade
Materialidade – espacialidade	
Simultaneidade	Sucessão
Permanência e conservação	Desaparecimento e destruição
Invariabilidade, "invariante"	Variabilidade, "variante"
Extendimento objetivo, exteriorização	Desenvolvimento subjetivo, interiorização
Síntese	Análise
Causalidade e determinismo	Incausalidade e indeterminismo
Afirmação	Negação

* * *

Queremos, sobretudo, salientar o aspecto dialético que se manifesta na existência e que o nosso espírito apreende através da dialética também de suas funções. E a disciplina que vai estudar essa dialética, que vai caracterizar os conceitos da razão e da intuição, que vai salientar a influência que o dualismo antinômico da natureza exerce sobre o dualismo antinômico do espírito, e que vai analisá-lo através de suas múltiplas formações para compreensão geral do desenvolvimento da concepção filosófica do mundo, é o que chamamos de Noologia (de *Nous*, espírito), a Ciência dialética do espírito; fundada na dialética da própria existência. Não iremos, porém, examiná-la em seus aspectos metodológicos, como já dissemos; aproveitá-la para que dela façamos um ponto de apoio e de referência para o estudo da Filosofia, permitindo desse modo, que o pensamento universal, em suas diversas fases, conheça uma nova sistematização que nos permita esclarecer por que uns filósofos seguiram este caminho e outros seguiram o caminho oposto[42]. Já falamos dos "indícios", pois são eles que nos darão uma nova estrada para trilhar. Vamos saber agora porque tais e tais perguntas foram feitas e ao esclarecer o porque da pergunta, iremos compreender

[42] A Noologia, estudada como disciplina autônoma, é apresentada em nosso livro "Noologia Geral".

também o porque das respostas, pois, embora pareça paradoxal, há, em toda pergunta, uma indicação da resposta desejada.

O estudo sobre os princípios da razão e os seus conceitos, como os da intuição, hão de nos permitir construamos uma melhor visão científica do mundo, e esclarecer a gênese das grandes visões globais da filosofia. Por esse caminho, os temas da Filosofia passarão também a ter outro significado e poderemos aprofundar-nos mais neles sem receio de malogros, pois iremos munidos de valiosos instrumentos que nos servirão para as pesquisas. Veremos como em toda a história da Filosofia, sempre se tentou o triunfo da extensidade sobre a intensidade, ou desta sobre aquela, no intuito de fugir ao conflito, ao diálogo das antinomias, à dialética da existência. Ora atualizou-se uma e virtualizou-se a outra (virtualizar usamos no sentido de *inibir*) e vice-versa. E veremos porque a Filosofia permaneceu sempre num "impasse", perdurou sempre envolta pelas antinomias, por que procurou fugir ao conflito pela mera negação de um dos antagonismos. Veremos como a Ciência moderna, seguindo o caminho dialético por nós estudado, conseguiu penetrar num terreno totalmente novo e permitiu a possibilidade de novas visões, contrariando os que dizem que não viria da Ciência nenhuma luz para a Filosofia. A Ciência, por trabalhar indutivamente, pode interessar-se apenas por um dos aspectos da realidade, não poderia nunca oferecer à Filosofia qualquer novo caminho. Julgaram até que estavam encerradas todas as possibilidades novas para a Filosofia, que já havia esgotado todas as soluções. No entanto, por despojar-se a Ciência da ditadura de uma visão apenas parcial do universo, permitiu que novas possibilidades fossem descortinadas.

Assim a Ciência facilita à Filosofia um salto qualitativo que a leva a novas terras desconhecidas que, em breve, iremos explorar.

IV - PRINCÍPIOS DA RAZÃO: O PRINCÍPIO DE IDENTIDADE, O DE RAZÃO SUFICIENTE E O DE CAUSALIDADE

Todos os fatos da realidade são diferentes, porque não há identidades entre singularidades. Cada ser é um ser singular. Para igualizá-los, é necessário despojá-los de suas singularidades.

Temos aqui João e Pedro. João é um indivíduo baixo; Pedro é outro indivíduo, alto. Como identificarei João e Pedro? Considerar João como Pedro é impossível, nem

Pedro como João. Necessito encontrar neles o que me permita considerar como *dois*. Posso identificá-los como *homens*, então direi que Pedro e João são dois homens.

Mas se entre eles houver uma jovem, e quiser englobá-la na mesma "identidade", como identificarei a jovem com eles? Como homens é impossível, porque ela é mulher. Como *pessoa* sim, pois poderei dizer que são três pessoas. Digamos que, com a jovem, há um cãozinho. E quero "identificar" o cão com eles. Chama-los-ei de quatro pessoas? Impossível. Terei de chamá-los de seres vivos, e então direi que tenho quatro *seres vivos*. Mas há também um banco, onde se sentam, e se quiser "identificar" o banco com eles, terei de chamá-los, não de seres vivos, mas de *seres*, e poderei dizer que há cinco seres.

Pode parecer esse exemplo um tanto grosseiro, mas é suficientemente claro para expor como *procede a razão para ordenar o mundo*.

Na classificação procedida pela razão, há uma *hierarquia quantitativa* (de extensão), que busca, cada vez, o mais geral, até atingir o conceito supremo, o mais vasto de todos, o qual se difunde nos menores, em *quantidade* menor.

O *ser* é o conceito da razão quantitativamente maior (extensão).

Abrange a todos: o banco, o cãozinho, a jovem, Pedro e João, como também todos os seres do universo em suma.

Gênero supremo, gnosiologicamente considerado, não é definível, porque não pode ser reduzido senão a si mesmo, e só se pode dizer que o *ser é*. É a identidade constituída pela razão[43].

Nessa categoria hierarquizada pela razão não entram valores nem qualidades, mas diferenças de extensão (quantidade). Assim, Ser é a maior, os seres orgânicos ou inorgânicos são menores, os seres animais ainda menores, os cães, os homens cada vez maiores, finalmente Pedro, o menor, o indivíduo, o singular. Não entram nas classificações da razão nem qualidades nem valores. Não são classificados os seres por serem qualitativamente isto ou aquilo, mas apenas pela extensão que o conceito abrange, ou seja, pela quantidade de seres que ele compreende em sua classificação. A razão, ao *classificar*, não procura aprofundar-se no que é Pedro, nem no que é qualquer dos seres que existem, mas apenas em encontrar o que identifica este com aquele, e essa identificação, esse ponto de identificação, é um ponto de extensão

[43] Queremos salientar que o Ser, ontologicamente considerado, não é *gênero*. O racionalismo transformou esquema abstrato de ser em gênero; não o ser ontológico, o que por ora não podemos examinar.

maior. A razão quer apreender por envolvimento e não por penetração, ela não intui, não vai para dentro, não se dirige ao singular, mas ao geral, ao que engloba, como a nossa visão, do alto de uma montanha, que apreende, numa visão panorâmica, a totalidade da paisagem. E, como vimos, a razão despreza o que varia, o que diversifica, o que torna diferente, o que diferencia. Vai despojando as coisas de suas singularidades, para conseguir atingir uma unidade formal, uma unidade que englobe todos os seres. *Ela* reduz toda a heterogeneidade do diverso a uma homogeneidade total. A razão não tolera o diferente irredutível; ela quer reconhecer, ela não tolera o movimento, a mutabilidade; ela quer a fixidez, a permanência, o invariante, o imutável, todos os conceitos negativos do que nos apresenta o mundo da realidade. Apesar de todas as aparências das coisas, embora elas pareçam realizar-se num constante devir (vir-a-ser), ela "afirma", ela quer que exista alguma coisa abaixo delas, que seja idêntica: o ser. O princípio de identidade enuncia-se assim: "o que é, é; o que não é, não é". O princípio de identidade não é um princípio escolhido pela razão, é princípio que reflete, que expressa uma necessidade fundamental, uma necessidade irresistível da razão, função do nosso espírito. Pensar é unir, mas é mais: é unificar, é tornar semelhante, idêntico. Em face de dois fatos diferentes, a razão os unifica por uma identidade. Identifica-os em outro conceito, como já vimos. Esse princípio, já examinado, é fundamental da Lógica Formal. A razão está satisfeita quando compara, quando reduz um ao outro, ou a um terceiro; quando identifica.

Nesse trabalho de despojamento do que diversifica, do que distingue, do que diferencia, a razão *abstrai* do fato tudo quanto não pode identificar para apegar-se apenas ao que reconhece, ao que pode reduzir ao já conhecido. Assim, a razão procede de dois modos:

a) *tornando semelhante*, ela, parte do individual à unidade total, suprema;
b) *reconhecendo semelhante*, ela parte da unidade suprema para a diversidade.

Ora o individual é o singular, o diferente. A razão não opera com o singular; ela generaliza.

* * *

A filosofia moderna revive a famosa polêmica dos universais com outros nomes. Pois vejamos: os intelectualistas (realistas modernos) dizem que o semelhante está oculto sob o diferente, o que devemos procurar a identidade sob as aparentes diversidades. Os antiintelectualistas e também os empiristas (nominalistas modernos)

dizem que o diferente está oculto sob o semelhante e esforçam-se por levantar a capa que cobre as coisas e as une pelo exterior, para encontrar os caracteres individuais que as separam irredutivelmente. Dizem os racionalistas, que a razão vê mais profundamente, porque separando o que é diferente (aparência, o que aparece), penetra no fundo homogêneo das coisas: enquanto os anti-racionalistas afirmam que a razão se deixa arrastar pelo desejo de homogeneizar, de identificar, e não percebe o mais profundo, o que só a intuição penetra, o diferente irredutível. Ambas tendências se acusam mutuamente, chamando-se de superficiais.

Pascal, com a sua finura, classificou assim os homens: os ditados de *l'esprit de géométrie* (os racionalistas, os que tendem para homogeneizar tido) e os dotados de *l'esprit de finesse*, (os intuitivos, os que procuram o diferente).

Desta forma, paira para a Filosofia, uma interrogação: é o semelhante ou o diferente o fundo da realidade?

Já mostramos que noologicamente temos duas funções que se processam dialeticamente: a razão, que atualiza o semelhante e virtualiza o diferente; e a intuição, de proceder inverso. Há, em tudo, o semelhante e o diferente, como, em tudo, extensidade e intensidade. Na extensão, todos os seres se homogeneízam, e na intensidade todos se diversificam. Nosso espírito apreende a ambos e o classifica, ora pela predominância de um, ora de outro. Uma visão, que se coloque além da razão (racionalista) e além da intuição (irracionalista), e que abranja a ambas em sua *reciprocidade*, para com ambas construir uma visão concreta (de concreção, de conjunto) da realidade, teria de ser uma posição *supra-racionalista*, como é a nossa, a qual, a seguir, através dos diversos temas, teremos a oportunidade de expor. Não há uma racionalização nem uma intuição puras: há apenas predominância de uma ordem sobre a outra.

* * *

A inteligibilidade, para a razão, está contida na medida de da sua identidade. O individual irredutível (a singularidade de que falam os existencialistas) não é inteligível pela razão dos racionalistas, porque esta apenas compara, reduz, e o que é incomparável, irredutível, é, portanto, ininteligível. Vimos, com Parmênides, como o desejo de identificação racionalista levou ao extremo de uma unificação completa, absoluta, em que eram negadas todas as diferenciações.

O princípio de identidade é inato à razão e vemo-lo numa série de princípios, que formam a base da Ciência, como o princípio da conservação de energia, o princípio da conservação de força, de Leibnitz.

Embora pensem que se firmam com esses princípios em uma causa real, fundam-se, na verdade, em uma causa racional.

É esse o motivo que levou tantos filósofos e tratadistas a confundirem o princípio da razão suficiente com o de causalidade, como veremos a seguir.

Resumindo: tudo o que é, é: todos os seres são. O Ser é a identidade absoluta onde se encontram todos os seres. O Ser é homogêneo, idêntico, único, perfeito. Identidade absoluta é também o singular absoluto, porque é irredutível a qualquer outro e todas as coisas dele participam ou não são. E assim o conceito supremo que a razão constrói em sua atividade de despojamento das singularidades, das diferenças, que, de abstrato em abstrato, chegaria ao abstrato supremo: o Ser[44].

Vejamos agora os outros princípios da razão: o princípio de razão suficiente e o de causalidade.

O princípio de razão suficiente é enunciado da seguinte forma: "*nada existe sem uma razão, de ser o que é, e de não ser o que não é*". Tudo quanto existe tem uma razão de ser preferentemente a uma razão de não ser.

Alcança a razão esse princípio pela observação *racional* de tudo quanto se dá na realidade. Tudo quanto se dá tem que ter uma razão suficiente (Leibnitz chama de *razão determinante*, e já veremos porque) para que seja assim e não de outro modo.

Dissemos que, na filosofia moderna, tem havido uma grande confusão entre os princípios de razão suficiente e o princípio de causalidade, que se pode enunciar assim: "*todo fenômeno tem uma causa*". Para Leibniz, ambos princípios estão englobados no que ele chama de "princípio da razão determinante".

Leibnitz fez uma distinção entre causa e razão suficiente. (Foi ele o primeiro a enunciar nitidamente o princípio de razão suficiente). Empregou-os, contudo, com pouca clareza. No princípio de conservação da força, exposto por Leibnitz, há confusão entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade, pois, quando pensa referir-se a uma causa *real*, refere-se a uma causa racional.

---

[44] Como identidade absoluta e como diferente absoluto, o Ser ultrapassa os opostos, transcendendo-os. Esse conceito da razão na verdade, a ultrapassa, e a sua justificação cabe à "Ontologia". Nessa disciplina, veremos que o conceito lógico de Ser é eminentemente dialético.

Sabemos que o racionalismo sempre confundiu a lógica com a metafísica. Hegel identificou a teoria do ser com a Ciência do ser (tudo quanto é real é racional, tudo quanto é racional é real). Considerou as elaborações da razão como dados da realidade, e que os pensamentos apriorísticos obtivessem os mesmos resultados que a experiência sensível. Esses os motivos do desdém do racionalismo à experiência sensível[45]. Spinoza, por exemplo, considerou a razão suficiente como a causa dos seres e dos fenômenos, pois deduziu logicamente os seres do Ser universal, reconhecendo, neste, a razão suficiente de todos os seres, pensando estabelecer, assim, uma relação de causa e efeito, que é a base do seu panteísmo. Na definição III de sua *Ethica*, lê-se: "*Entendo por substância o que é em si e concebido por si; quer dizer, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado*".

A existência real é confundida aqui com a existência lógica. A substância, que é, subsiste pelo conceito que não precisa de outro conceito para a sua compreensão. Reconhece ele, no Ser, a razão suficiente de todos os seres, que ele tira daquele, estabelecendo, entre o Ser e os seres, uma relação de causalidade. Entretanto, Spinoza ultrapassa mais adiante essa confusão ao estabelecer o caráter necessário do Ser, enquanto os outros entes são contingentes, modos do Ser, que podem existir ou poderiam não existir, por não serem necessários. Também Wolf, Schelling, Hegel e até o próprio Kant, cometeram dessas confusões, o que seria longo estudar e analisar. Sempre neles, a causa lógica prevaleceu sobre a causa real.

Devemos distinguir portanto:

a) princípio de razão suficiente (puramente lógico);

b) princípio de causalidade.

O primeiro é considerado *a priori* (Kant, por exemplo) e concerne à razão (razão lógica para alguns, absoluta). Atua fora do mundo concreto, atua no mundo conceptual criado pela razão; é o exercício da razão pura, esforçando-se por tornar inteligível (racional) o mundo real e o mundo ideal. É uma *imposição* da razão à realidade e por isso *transcendente*.

Considerado como *a priori*, está incluída nas idéias inatas do Platonismo e das escolas decorrentes. Ou como conceito cuja validez é dependente da experiência (Kant). Já vimos que, para Kant, e *a priori* tem sua validez na experiência.

---

[45] Essa é a interpretação que geralmente se faz de Hegel; no entanto em "dialética", temos a ocasião de mostrar qual o alcance dessa afirmativa, e propor-lhe restrições, fundadas na obra hegeliana.

Considerado *a posteriori*, é uma conseqüência da experiência (hábitos contraídos pela razão e impostos por esta à natureza por necessidade funcional). E, neste caso, pode decorrer: a) da experiência imediata concreta: contato de nosso espírito com a realidade; b) da experiência mediata (por meio de), e abstrata – contato de nosso espírito com suas próprias abstrações.

ANÁLISE DO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

Este princípio trabalha no interior da realidade concreta, em plena experiência direta, e põe em movimento todos os recursos extra-racionais do espírito: a observação, a imaginação, a intuição, o bom–senso. Ele é *imanente* à realidade (pertence à realidade e não necessita da intervenção de um agente exterior para manifestar-se. É o oposto, não excludente, do transcendente).

Como concerne à experiência, provém, da observação da experiência.

Concerne à *razão real*, como chamam alguns, como *ação* ou devir. O conceito de causa é dado pela experiência ou pela intuição.

É um termo empírico, que serve para explicar um fenômeno antecedente de um fato, da mesma natureza desse fato, ou, então, um agente produtor de um ser, que, ao menos em parte, é da mesma natureza desse ser. De qualquer forma, a idéia de causa tem algo de misterioso, de velado, de enigmático, de obscuro para a razão, como tudo quanto é dinâmico, móvel, mutável. Depois de uma longa experiência, de longas observações, a idéia de causa surge como algo obscuro para os racionalistas.

A razão apropriou-se da idéia, deu-lhe um conteúdo racional, tornou-o algo mais fixo, não podendo, porém, apesar de tudo, impedir que nessa idéia permanecesse na obscuridade. E é essa obscuridade que serve de fundamento para os que atacam o princípio de causalidade (a relação causa e efeito), como foi combatida por Hume por argumentos aparentemente poderosos[46].

Na *razão suficiente é o termo racional*, cuja existência implica a do termo a explicar. A razão é abstratora. A razão suficiente de um ser singular é a sua espécie; a razão suficiente da existência do leitor é a espécie humana. A espécie tem, como razão suficiente, o gênero. E o Ser é, logicamente (note-se bem, logicamente), a razão suficiente de tudo quanto existe. Dessa forma, a razão suficiente tem uma existência

[46] Dizemos *aparentemente* porque o conceito da causa na filosofia medieval, como na aristotélica, era de clareza meridiana, como mostramos em "Ontologia".

puramente lógica; é extra-temporal, enquanto a causa é temporal (dá-se no tempo). A razão suficiente decorre do pensamento racional. É este que lhe dá uma forma necessária para tornar inteligível a realidade estática, como é a realidade da razão, que é fixa, imutável, não evolui.

Ela dá racionalidade à realidade, e foi nesse sentido que Hegel a compreendeu.

CARACTERÍSTICAS DO PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE

Já vimos que o Princípio da Razão Suficiente é um princípio lógico, puramente racional, impotente ante o diferente e que se aplica ao semelhante. Tanto o de razão suficiente como o de causalidade são meios de explicação, os únicos meios que satisfazem à razão, e são aceitos quando dão uma explicação *suficiente* de um fenômeno. A razão suficiente é uma explicação suficiente, que basta, que é bastante.
Vejamos as diferenças entre esses dois princípios: "Enquanto toda causa é ao mesmo tempo uma razão suficiente, nem toda razão suficiente é uma causa". É grande a importância dessa diferença, mas facilmente compreensível, porque a razão suficiente ordena o mundo das idéias e da realidade, enquanto o de causalidade ordena apenas o mundo da realidade. O princípio de razão suficiente não precede *no tempo* ao seu produto, pois a razão suficiente não é apresentada antes do seu produto. Ela precede *no espaço*, ela aparece *antes* na inteligência lógica, *como princípio*, não como fato. Quer dizer: precede pela *inteligência*, não para a experiência e para a intuição.

[H1] Comentário: Como perfizesse o caminho mais curto para a aceitação do fenômeno que é o da inteligência diante de um argumento que pareça satisfatório.

É simultânea à consequência; coexiste com esta. Por ser simultânea, precede no espaço e permite a *reversibilidade*. (A simultaneidade e a reversibilidade são condições do espaço). Não há espaço sem simultaneidade e reversibilidade.

No caso da razão suficiente, a simultaneidade e a reversibilidade são *idéias pelo menos*, mas possuidoras, portanto, dos caracteres do espaço (do espaço ideal), pois como já vimos é *espacial* o campo de ação da razão. Sobre a coexistência, a simultaneidade e a reversibilidade, bastaria um exemplo para esclarecer tudo: o homem e a espécie humana; uma é compreensível simultaneamente com o outro, e é reversível, pois posso partir da espécie para o indivíduo.

A precedência da razão ao seu ponto se dá "espacialmente", não no "tempo", e isso porque ela surge à inteligência como princípio e não como fato.

Schopenhauer mostra como levou séculos a inteligência humana para perceber que um conceito racional não é um princípio real, que a *razão de ser* não é a causa,

que a lógica não é a vida. Mas, (diga-se de passagem) Aristóteles já o havia percebido.

Schopenhauer classificava o princípio desta forma:

1) princípio da razão suficiente do devir (*principium rationis suficientis fiendi*);
2) princípio de razão suficiente do conhecimento (*principium rationis suficientis cognoscendi*);
3) princípio de razão suficiente do ser (*principium rationis suficientis essendi*);
4) princípio de razão suficiente da ação (*principium rationis suficientis agendi*).

Temos:

a) *conhecimento e ser*, que são de origem racional e
b) *devir e ação*, que são de origem empírica e intuitiva.

Schopenhauer, que criticou tanto outros filósofos, terminou por colocar na mesma escala esses conceitos. Conhecimento e ser são realmente de razão suficiente, pois são causas lógicas e não reais, são princípios de conhecimento e não de existência, são princípios *gnosiológicos* e não ônticos. São estáticos, obtidos pela razão, à custa do despojamento da realidade de muitos de seus aspectos[47].

Já *devir* e *ação* são conceitos dinâmicos. Constituem princípios de razão suficiente, porém mais fracos que os primeiros, porque são intuitivos, e nascem do contato direto com a realidade viva, estão marcados com a potencialidade do real. Caracteriza-se, agora, cada vez mais a diferença entre os dois princípios, que fazemos questão de ressaltar, quando ambos são tão comumente confundidos nas obras de filosofia.

A ideia de causa tem origem numa existência real, experimental e temporal. É ela objeto de toda pesquisa científica. É fugidia, obscura, está no interior das coisas, tem o mistério de tudo quanto é dinâmico (mistério porque escapa à razão). A causa precede ao efeito, e não há reversibilidade entre causa e efeito. Ela não é necessária, pois podemos concebê-la como contingente. É irreversível, porque a causa se transforma em efeito, escoa-se no tempo ao transformar-se em efeito, e quando estamos neste, já não temos mais a causa como causa, mas como efeito. Já vimos que a condição do tempo é a sucessão; um instante sucede a outro. O mesmo se dá com o espaço, pois um espaço coexiste com o outro. A causa dá-se no tempo, é de natureza

[47] Que ser seja apenas lógico, o é para Schopenhauer. Contudo, na "Ontologia", podemos distinguir o ser como lógico e o ser como real, existente onticamente.

temporal, opõe-se, assim, sem excludência, à razão suficiente, que é, normalmente, de natureza "espacial". A causa em geral, está em potência, e é no seu efeito que ela passa ao ato, por isso é obscura para a razão, como o é tudo que tem potencialidade. Essa obscuridade consiste em não podermos *vê-la*, isto é, fixá-la, estatizá-la. A razão só domina totalmente o que pode parar, fixar. Assim, quando a razão trabalha com conceitos da intuição, como movimento, mutabilidade, transformação, etc., ela procura fixá-los, e, como não pode estatizá-los, eles tem sempre, para ela, um quê de obscuro, de misterioso[48].

Por isso a razão concebe a causa de duas maneiras:

a) como *passiva e necessária*, sob a espécie de um estado precedente, ou como potencialidade desenvolvendo-se, realizando-se, atualizando-se (no devir);
b) de maneira ativa e contingente, sob a forma de um agente produtor ou de força livre, aplicando-se a um objeto para transformá-lo ou destruí-lo, isto é, com a ideia de ação.

Na classificação, a causa torna-se gênero do efeito, e este sua espécie. A razão faz da causa real uma causa lógica. E procede assim porque, como causa lógica, é mais clara, mais inteligível do que a causa real. Aqui pode aplicar-se o mesmo princípio de que "toda causa é uma razão suficiente, mas nem toda razão suficiente é uma causa".

Quando a causa passa ao efeito, diz-se *causa fit effectus* (causa torna-se, devem o efeito) e, neste caso, não há reversibilidade. Há, aqui, atividade transformadora, mutação. Quando se diz que *causa equat effectum* (causa igual ao efeito), neste caso há uma "identidade" e não apenas uma igualdade, e temos apenas uma *relação lógica*. Hoje, para a maioria, *causa est effectus* (causa é efeito), pois o gênero é o nome coletivo das espécies e a espécie o nome coletivo dos singulares, o que é apenas parcialmente válido, como veremos em outros trabalhos nossos.

CRÍTICA

[48] Tal afirmativa não implica nenhum desmerecimento à razão, como faculdade noética, desde que equilibradamente compreendida. O que repudiamos são os excessos racionalistas da filosofia moderna. Mostramos dialeticamente os limites da razão ao atuar aprioristicamente.

Além das observações já feitas sobre a confusão havida entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade, podemos tecer outros comentários esclarecedores deste magno tema da filosofia.

O princípio de razão suficiente é, nada mais nada menos, que o próprio princípio de identidade. Quando há realmente razão suficiente, há reversibilidade, há coexistência, há simultaneidade. Os seres são apenas modos de Ser. A razão identifica um com os outros e é essa identidade que é a razão suficiente. Em suma: a razão suficiente de um fato consiste no que há de idêntico entre o fato e a razão do fato. Vemos, por exemplo, na Ciência, a ação da razão querendo impor ao princípio de causalidade a identidade, como salienta Meyerson (Emile, 1859-1933), que quer emprestar a essa atividade o caráter de uma necessidade da Ciência, quando, na realidade, é uma necessidade da razão que o impõe aquela. Quando a Ciência procura a causa, não procura a identidade, mas sim a causa.

A razão, por necessitar identificar, impõe à Ciência a identificação. É um defeito grave dos racionalistas quererem confundir a Ciência com a razão. Neste caso, seria impor o *a priori* à experiência, e tirar do sentido real e da intuição, que são auxiliares poderosas daquela.

As grandes descobertas da micro-física, da física sub-atômica, revelam aspectos que não se enquadram totalmente nos cânones apriorísticos da razão, embora racionalizáveis *a posteriori*.

Esta, com o tempo, procurará no diferente, no inespecífico, o que a identifique a outra coisa conhecida, porque a razão trabalha, quando conhece ou quer conhecer, reduzindo o desconhecido ao conhecido, isto é identificando o que lhe é novo, diferente, ao que é parecido, igual. As grandes descobertas modernas ultrapassam o quadro da razão como o da matemática racional, e preparam terreno para uma matemática das intensidades, que será, fatalmente, assim o cremos, uma das matemáticas do futuro, como já o foi para os pitagóricos do grau de *teleiotes* (mestres).

A razão trabalha sob a condição da necessidade (já veremos no próximo ponto como é caro esse conceito para ela); ela teme as contradições porque a negam. É o que o homem precisa de um ponto de apoio, de segurança sob os pés, mas também é o aventureiro que se arrisca por mares desconhecidos.

A razão dá essa esperança, essa solidez. A intuição liga-se ao amor às distâncias, ao desconhecido, à nostalgia dos mistérios. Enganam-se os racionalistas

quando querem racionalizar aprioristicamente a realidade. A realidade racionalizada seria apenas ato, idêntica a si mesma. Mas a realidade é também potência, porque ela pode ser, vir-a-ser. Se a realidade fosse apenas ato, seria totalmente simultânea e coexistente, e o diferente seria impossível. Então, a potência não seria potência, porque não poderia ser. E a potência, como poder-ser, pode ser idêntica, necessária, como também contingente e diferente. Como este aspecto pertence mais à Metafísica, seu estudo cabe às obras posteriores desta Enciclopédia. Mas serve, no entanto, para que se compreenda que a *racionalista* não é a única visualização possível da realidade.

Há outro lado dessa visualização que é a intuitiva. É da concreção de ambas que podemos ter a visão superior do mundo. Foi confundindo a causa com a razão suficiente que os racionalistas chegaram a esse notável absurdo de que o Ser é *causa sui*, sua própria causa. E por quê? Porque não podiam dar-lhe uma razão suficiente, pois não havia um gênero que o incluísse[49].

Como era o cimo da pirâmide, e, portanto sua razão suficiente e causa, porque confundiram causa com razão suficiente, só podia ser ele o autor de si mesmo, o que proclamaram com solenidade. No entanto, a verdadeira razão do Ser estava na razão que o justificava, que o colocava necessariamente no fim do ciclo das suas abstrações, no seu afã de reduzir sempre o múltiplo à unidade, o heterogêneo ao homogêneo, o composto ao simples.

A razão aceita a causa real, que é um conceito nascido da experiência e da intuição. Aceita-a porque não pode negá-la, mas aceita-a para transformá-la em razão suficiente, para torná-la lógica.

Transformando a causa num gênero, cuja espécie é o efeito, tornou-o razão suficiente, causa lógica. É a única explicação que satisfaz a razão, porque é explicação *suficiente* de um fenômeno, porque, por definição, a razão suficiente é uma explicação suficiente. E por isso também a torna *necessária*, porque é suficiente, e é suficiente porque é necessária.

Já chegamos à causa lógica de razão suficiente e podemos identificar uma à outra. A causa lógica é reversível, mas a causa real não o é. Uma é espacializante e a outra temporalizante. A razão examina-a, como a razão examina um juízo. O espírito

[49] Como Spinoza, por exemplo.

é que atualiza a causa real, que é virtualidade, que é potência no sentido aristotélico, para torná-la ato no espírito, transformando-a em causa lógica.

Desta forma, o espírito atualiza (a razão é a função atualizadora do espírito). A potência passa ao ato, transformando-se assim, de uma idéia obscura para uma idéia clara. Ela identifica, transforma o que desconhecia no que *já conhece*. Dá um sentido de estabilidade, de estático; substitui o dinâmico pelo estático. Essa é a *descoberta* da razão: ela descobre, ela destapa o obscuro para ressaltar o que é claro. (Notem quanto influi a visão na razão. A idéia da clareza é de origem visual. A certeza visual é a certeza da qual temos convicção, quando fixamos alguma coisa).

Com a razão suficiente não passamos de uma realidade para outra realidade; permanecemos numa existência única, no semelhante, no parecido; em suma, na identidade. Já na causa real há um ultrapassamento; passamos do fato real para outro ato. Assim, enquanto o princípio de razão suficiente é um princípio lógico, o de causalidade é metafísico. Dissemos que o princípio de razão suficiente é uma decorrência do princípio de identidade, uma forma especial deste, como o é o princípio de contradição e do terceiro excluído. Porque todos eles tendem a uma identificação das diversidades e a uma unificação da realidade. Recordando o que tratamos na classificação, pode dizer-se que o princípio de identidade é o auxiliar da razão para a classificação. O homem, graças a sua visão binocular, à faculdade que tem de fixar ambos olhos sobre um objeto para visualizá-lo, tende para a estabilidade, o estático, o parado, o imóvel.

Quando queremos ver alguma coisa, precisamos pará-la. Essa característica da visão humana (e essa é nossa opinião) coadjuvou para a formação de uma função fixadora do conhecimento, função fixadora do espírito, que é a razão.

Como a causa, por seu aspecto dinâmico, escapa à visão, pois ultrapassa a visualidade quase sempre, foi com argumentos de razão que Hume e Nietzsche puderam estabelecer tanto e aparentemente poderosos argumentos contra a idéia de causa. Para Hume, a idéia de causa é apenas uma crença. Kant, aproveitando-se da crítica de Hume, transformou a causalidade numa categoria, num conceito puro do entendimento. A causalidade passou a ser aceita como uma possibilidade da determinação de todos os instantes dos fenômenos, no tempo[50].

[50] O racionalismo, como *ismo*, é uma posição abstratista. Em Aristóteles e nos grandes escolásticos não se observa tal excesso de estabilização das idéias, como se vê na filosofia racionalista moderna. Tal não impede que se critique, nos acima citado, certos exageros, embora menores, mas que foram acentuados

V - CONCEITOS DA RAZÃO - CONCEITOS DA INTUIÇÃO

Os *gêneros supremos* são, quanto à hierarquia (conceitual), de graus diferentes. Uns filósofos afirmam que esses gêneros são formas apriorísticas, necessárias ao nosso pensamento. Outros ainda os consideram como formas inatas ao nosso espírito, e quase todos afirmam seres eles dados pela experiência. Esses gêneros supremos vão inevitavelmente estruturar, coordenar as nossas representações. Foi nesse sentido que Aristóteles chamou-os de categorias.

Viu Kant, porém que o tempo e o espaço não eram propriamente conceitos, mas formas puras da nossa sensibilidade.

Para a elaboração dos conceitos, já vimos que são necessárias duas atividades: a sensação e a inteligência, sendo esta dialeticamente disposta em duas funções, que são a intuição e a razão. Há um antagonismo no funcionamento desses dois processos da nossa inteligência. A inteligência é considerada por Claparéde, Klages e Nietzsche, com pequenas variações que podemos por ora desprezar, como um meio de adaptação do homem, um instrumento de adaptação. O instinto, desviado, "desatado" (caso do homem) torna-se inteligência, porque se torna consciência de si mesmo[51].

O nosso conhecimento, já vimos, é descontínuo e cinemático. Há em todo conhecimento um desconhecimento; conhecer é separar, selecionar, escolher. A percepção de uma diferença (e também a intensidade dessa diferença) é a base da consciência (era o pensamento de Stuart Mill, como também, semelhantemente, é a concepção de Bergson).

O instinto (*instinctus*, em latim significa impulso), quando toma conhecimento de si mesmo, é a intuição para Bergson; a razão seria um desabrochamento posterior. O instinto tem um fim, dirige-se para um fim. Mas, revertendo-se sobre si mesmo, interiorizando-se, reflete-se a si mesmo e reflete sobre si mesmo. O instinto é um impulso interessado. Na impossibilidade de atingir os seus fins, reverte-se sobre si mesmo e parece tornar-se desinteressado. (Lembremo-nos da opinião de Nietzsche sobre a *interiorização do homem*. Por não poder realizar, na sociedade, tudo quanto

---

pelos discípulos. É o que se verifica também na arte: Petrarca é grande apesar do petrarquismo, que atualizou mais defeitos que as virtudes, e as virtudes menores, pelo excessivo, tornaram-se deficientes.

[51] Esse *objetivar-se* da consciência em si mesma é um desdobrar-se *in infinitum*, pois a consciência ainda pode ter consciência de que tem consciência. Desta forma, ela pode *distanciar-se* sempre de si mesma. Este poder atuar da consciência é tema de Noologia, a Ciência do espírito.

lhe impelem os seus instintos, recolhe-se em si mesmo, interioriza-se, *adoece em si mesmo*, cria a má consciência ao lado da consciência).

Essa opinião sobre a formação da razão como mera reversão do instinto, que acima expusemos, não pode ser aceita, porque ela não é apenas uma elaboração daqueles. O papel seletivo da própria vida, dos órgãos dos sentidos, a acentuação do dinamismo dos homólogos, que já estudamos, mostram-nos que a razão é de origem múltipla e complexa, e tem raízes muito mais longínquas do que pensam muitos filósofos. O instinto introvertido é um fato da razão, mas um fato cooperante, que atua predisponentemente, e não único e adequado formalmente àquela.

Na razão há a coexistência de muitos outros elementos que ultrapassam ao instinto. Quando a tensão nervosa, antes vertida para o exterior, introverte-se, e com a cooperação de tantos fatores favorece a emergência da razão, esta se revela desinteressada, no sentido do interesse, que é peculiar ao instinto. Outro é o interesse da razão.

Segundo a opinião geral de tais autores, quando a intuição se torna impotente, porque o conhecimento do individual seria um obstáculo à vida, e esta manifesta um dinamismo para o homólogo, como já vimos, a razão surge para melhor compreender. A razão tende para um fim, que é da economia da própria existência. Para tal posição, enquanto os instintos são suficientes, como nos animais inferiores, ela não surge. Quando eles se manifestam incapazes, por si sós, de atenderem a defesa da existência, e a intuição é insuficiente, a razão aparece e se desenvolve concomitantemente com a redução do potencial dos instintos e da intuição, como se dá com o homem, embora só nas obras de Noologia possamos investigar este ponto mais profundamente, pois é preciso saber se a razão surge devido à insuficiência dos instintos ou estes se aminoram devido ao advento da razão.

Ela serve assim à vida; e por ser interessada, tem um fim. Se a Filosofia deu sempre mais valor à razão que à intuição (sobretudo a filosofia ocidental, que é especulativa, como já vimos, teórica, eminentemente racionalista), é que a razão propõe, oferece, dá possibilidades maiores do que se julgava. Ela não oferece todo o conhecimento (e nisto tem razão os místicos e os irracionalistas, porque não dá um conhecimento completo). Mas, munida da razão, e levando-a como instrumento de investigações até às suas últimas conseqüências, poderia a Filosofia penetrar em terrenos seguros, como o pode com a escolástica, que soube usá-la. Esse o motivo por que o impulso racionalista foi tão predominante no Ocidente, onde as condições

sociais e ambientais permitiam o desabrochamento do racional. Se no século passado, e neste, desenvolve-se uma ampla corrente irracionalista na Filosofia, esta não vem para desmerecer a razão, como pensam muitos, mas, ao determinar os seus limites, vem desenvolver a parte da intuição que não deverá ficar esquecida como ficou, depois do malogro (em parte aparente) do movimento místico.

Já estabelecemos a correlação existente entre a razão e o órgão da visão. A razão oferece-nos a *nitidez* (*nitidus*, em latim, claro, lustroso, brilhante). As idéias *claras* são aquelas que podem ver (a palavra *idéia*, vem de uma imagem visível, claramente recortada no espaço, como abstraída do resto que a cerca. A razão esquematiza, separa, dá nitidez, clareza à idéia, que ela também abstrai[52].

Assim mostramos também quanto tem de espacializante a razão. Para compreendermos o tempo, nos o espacializamos, não por estarmos no espaço, como o pensava Bergson, mas por influencia da razão, que "espacializa" para perceber melhor. A razão é assim interessada e utilitária, porque serve à vida, porque convém à manutenção da vida, e por ser o homem o animal dos instintos mais frágeis, é também o que tem a razão desenvolvida. (Esta é uma tese naturalista, que não deixa de ter certa positividade).

* * *

Depois deste exórdio, em que repisamos muitos dos pontos tratados, podemos entrar, agora nos conceitos da Razão e da Intuição, e analisá-los. A razão, por ser espacializante (já vimos que o espaço é o meio da coexistência, da simultaneidade, da reversibilidade), é eminentemente *extensista*; é ela, para usarmos uma velha expressão da psicologia clássica, que nos dá a noção da extensidade. Assim os seus conceitos preferidos (conceitos básicos) são:

1) O *semelhante*. (Já estudamos sobejamente o semelhante e o roteiro que vem do parecido ao semelhante, do semelhante para o mesmo, do mesmo para a identidade, que é a homogeneidade absoluta, abstração máxima da função abstrativa da razão)[53].

---

[52] O exame crítico que fazemos da razão dos racionalistas modernos não invalida a *rationalitas*, que é particular ao espírito humano. O que desejamos salientar são as características adquiridas (hábitos) por aquela, que a levam a tornar-se eminentemente abstracionista.

[53] Os conceitos da razão, tomados abstrativamente, não correspondem à totalidade do real, mas daí não se pode concluir pela falsidade. São eles esquemas abstratos noéticos, mas podem ser adequados ao que corresponde *fundamentalmente* nas coisas, como vemos na "Teoria do Conhecimento" e na "Noologia Geral". O emprego exagerado de tais conceitos racionais, abstrativa e não dialeticamente tomados, deve-se ao racionalismo, que, como *ismo*, repetimos, é vicioso.

2) A *quantidade*. A materialidade e a espacialidade nos dão a idéia da quantidade, que é homogênea. Temos daí a grandeza, o número, todos de ordem geneticamente visual.
3) A *imutabilidade*. Através do que flui, do que muda, do que se transforma, do que é móvel, *deve* haver algo de imutável, de permanente, que se conserva. Esse conceito surge como um ponto alto da reflexão, e funda o princípio da identidade.
4) A *imobilidade*. A visão precisa *fixar,* parar, reduzir o movimento ao mínimo para ver. O conceito da imobilidade liga-se à invariabilidade, ao "invariante".
5) O *Ser*. A suma abstração da razão, afirmação da existência (quando tomado logicamente).
6) A *Eternidade*. É preciso negar o tempo, o devir. A eternidade torna simultâneo todo o ser, dá-lhe o atributo da imutabilidade. Mas a vivência racional não é suficiente[54].
7) A *Necessidade*.
8) *Determinismo* (causalidade).
   Na verdade são ininteligíveis a contingência e a liberdade para a razão
   O princípio de causalidade *liga*, solda, dá uma continuidade espacial aos fatos, pelo nexo de causa e efeito.
9) A *Atualidade*. O devir é a passagem da potência (como virtual) para o ato.

Para contradizer o devir, tudo é atualizado, porque só "vemos" o que é atualizado. A potência não é visível. Daí a posição do atualismo, que só valoriza o que se realiza, e tudo o mais fica marcado com o nome genérico de possibilidade. Observe-se que quase todas as filosofias racionalistas são atualistas. O que se atualizou, se realizou, era inevitável, tinha uma *razão suficiente*, ou uma *causa*, o que permite também uma justificação do que acontece.

10) O *Espaço*. É o infinito estático. É uma conseqüência da espacialidade. É uma abstração operada sobre a extensão concreta. (A visão é imobilizadora. A razão procede pala negação do dinamismo de diferenciação).

[54] Há uma vivência racional também, como há uma vivência sensível e uma *páthica* (afetiva). A vivencia compreende um *viver*, e a razão não é algo que se de fora da vida.

11) A *Substância*. A razão elimina da realidade os aspectos individuais, contingentes, para buscar o que está abaixo, o que *sub-está*, a substância que não varia, o *substractum*.

12) A *Unidade*. É a síntese, tomada indivisamente.

Estes são os conceitos supremos da razão, segundo sintetizamos, fundando-nos nas obras dos que bem os estudaram, como Lupasco, Grandjean, etc.

Vejamos agora os *conceitos da intuição*, para depois tecermos comentários e análises que se impõem.

Assim como os conceitos da razão tendem para a fixação, para um dinamismo de extensidade, de espacialização, os da intuição tendem para um dinamismo de intensidade, de temporalização.

1) *Diferente*. É o contrário da identidade, da homogeneidade. É o heterogêneo. O que não é comparável, o que não é propriamente *visto*, mas compreendido por negação (o não-igual, o não-semelhante, o não-parecido).
2) *Qualidade*. Esta não se vê intrinsecamente. Vemos coisas amarelas, não o amarelo (que é um conceito).
3) *Câmbio* (mutação). Este nos é dado pela desaparição, pela destruição, que é uma manifestação lenta.
4) O *movimento*. A visão é cinemática. Apanha uma série de deslocamentos, uma sucessão de repousos, uma sucessão descontínua. A intuição penetra no essencial do movimento.
5) *Devir*. O devir é invisível. Nos captamos apenas os resultados.
6) *Tempo*. Colocamos o tempo como oposição da *eternidade* (que não é tempo, onde acaba todo o tempo). O tempo está fora do visual, e a razão não pode compreendê-lo. A razão *nega-o* pela eternidade, que, por sua vez, também são pode explicá-la. A eternidade exige uma vivência não apenas racional.
7) *Contingência*.
8) *Liberdade*, i*ndeterminismo* como intuição interior de incausação.
9) A *potencialidade*.
10) *Força*. É o infinito dinâmico; não é visível.
11) O *Eu*. Não é espacializante. Funda-se na afetividade. Não é visível. Seu desenvolvimento é subjetivo, interiorizado.
12) *Pluralidade*. A multiplicidade. É a análise.

Estudemos agora pormenorizadamente esses conceitos em seu antagonismo, para que se nos esclareça ainda mais o que entendemos por *Noologia*, essa disciplina que estuda o funcionamento do espírito como inteligência, afetividade e também em suas funções transinteligíveis, que já pertencem à Metafísica.

O SEMELHANTE E O DIFERENTE

Já expusemos a contemporaneidade do semelhante e do diferente. São antinômicos o *semelhante absoluto* e o *diferente absoluto*. O *absoluto* é um conceito da razão, enquanto o *relativo* nasce da intuição. O semelhante absoluto é o idêntico, atributo do Ser; o diferente absoluto seria o indivíduo inefável, único, dos escotistas, dos existencialistas, por exemplo. Ambos formam os dois extremos da inteligibilidade, e um cria restrições ao outro. Como compreender o indivíduo como diferente absoluto ante o idêntico? Note-se aqui a significação da frase de Nietzsche: "Se Deus existe, eu sou Deus."

São antinomias que se *complementarizam* ao se oporem, mas sem se excluírem, pois uma necessita da outra para ser inteligível.

São os extremos que se "tocam". Tudo quanto é diferente revela o semelhante, porque onde há o diferente há o semelhante; onde *notamos* o diferente, separamos o semelhante e vice-versa. Assim quando Parmênides afirmava na aparência o Ser, *atualizava* o semelhante *para virtualizar* (inibir) o diferente.

Parmênides evidenciava o que a razão tende a atualizar o semelhante. Quando a razão, numa elaboração posterior, cria o conceito de identidade, fá-lo fundada no semelhante, que é contemporâneo em todo o ato inteligível, porque a inteligência elabora dialeticamente a separação ente o semelhante e o diferente[55]. Inteligir é separar, e dialeticamente complementarizar o racional e o intuitivo. Onde se tornam os racionalistas extremamente abstracionistas e, a nosso ver, erram rotundamente, é quando *reduzem* o intuitivo, o diferente, ao semelhante, isto é, quando explicam aquele por este, como quando explicam a qualidade pela quantidade. E erram rotundamente os irracionalistas, quando reduzem a razão a apenas uma função da intuição, deformadora da existência. Uma não exclui a outra, embora se oponham.

[55] O conceito de identidade tem seu fundamento ontológico. Se mostrarmos como geneticamente a razão constrói os seus conceitos, não consideramos ficcionais os seus conteúdos. Por considerá-los como tais, os irracionalistas caíram em aporias, decorrentes da posição viciosa que tomaram na obstinação de se contraporem aos excessos do racionalismo.

Assim a visão tem um campo em que fixa e dá nitidez ao objeto; o que fica à margem, o que é *marginal*, como se diz na Ótica, não é fixável, mas, por ele, se captam melhor os movimentos, enquanto o campo da fixação estatiza. Nossa própria visão funciona dialeticamente.

Tudo quanto *fixamos*, exclui o que lhe é marginal. Um movimento é melhor apreendido com o "canto dos olhos", como se diz popularmente.

Qualquer leve movimento que se passa nesse campo marginal é logo perceptível e melhor que no campo central da fixação. Todo o ato de reflexão é uma demora. Para refletir sobre alguma coisa, é preciso pará-la em relação às outras. Os que afirmam que o semelhante não nos é dado pela realidade, como Grandjean, se enganam. Parmênides, e toda a tendência parmenídica, que é a predominante da Filosofia Ocidental, tinha seu fundamento, o ponto fraco estava em excluir o diferente, o heterogêneo, por não poder conciliá-lo com o homogêneo[56].

Na multiplicidade das aparências dá-se o semelhante; do contrário, chegaríamos ao *diferente absoluto* para tudo. Mas o semelhante também exige e implica o seu contrário, o diferente, do contrário cairíamos no exagero parmenídico que tem sua conseqüência na concepção de Zeno de Eléia. A razão é uma função complexa, mas útil à vida, e não nega o instinto. A divisão da intuição e da razão é uma divisão dialética da operação da inteligência. A razão é utilitária também, porque ao preferir o semelhante (mais útil à vida que o diferente) favorece a vida, que é seleção para os homólogos, porque os seres vivos tendem a retornar ao que aprenderam a conhecer e a afastar-se do que ignoram.

Só as quantidades são comparáveis, e a razão da qualidade é o quantitativo da qualidade, o grau de intensidade, o que quantitativamente redutível. Não posso comparar uma qualidade com outra, uma cor com um sabor, mas posso comparar um amarelo com um *menos amarelo*. Já vimos que, na quantidade, o acrescentamento *aumenta*; na qualidade não. Um verde mais um verde não formam duas vezes verdes, enquanto uma medida quantitativa e outra igual formam duas. Só posso comparar qualitativamente, como no caso do amarelo com o amarelo, quando há duas *qualidades especificamente iguais*.

Então, o que eu comparo é o quantitativo: um objeto mais ou menos pesado que outro; um amarelo, mais ou menos amarelo que outro.

---

[56] Este é um dos aspectos da *crise* na Filosofia, como expusemos em "Filosofia da Crise".

As qualidades são heterogêneas. Cada uma forma uma ordem, uma ordem própria, e quando se passa de uma qualidade para outra, passa-se de uma ordem para outra. Não comparo o verde com o pesado, a cor com o sabor. As quantidades, como qualidades, são incomparáveis e incomensuráveis. Quando digo que a cor tal é o resultado de tantas vibrações e comparo quantitativamente com outra cor de vibrações luminosas de menor número, eu comparo apenas o quantitativo, o *número* das vibrações, não a qualidade. Não se deve argumentar com as comparações estéticas, que falam de um som verde, ou de um som azul, porque não são comparações, mas transposições, substituições, metáforas.

Os psicofísicos quiseram comparar as qualidades sob a base das intensidades, reduzindo-as a extensão. A razão prefere a quantidade. E vamos mostrar porque.

O que *aparece* é a qualidade[57]. Nós vemos objetos que são amarelos, azuis encarnados, pesados, leves, velozes, etc. A quantidade revela-se logo. A razão busca o mais firme, o mais sólido; e não o que aparece, o que muda, cambia. Procura a quantidade, porque esta permite a comparação. Posso comparar quantitativamente um livro com uma mesa. Posso dizer que esta mesa tem 150 centímetros de largura, e o livro quinze. Posso comparar o livro com a mesa como quantidade, e dizer que aquela contém 10 destes livros de largura. Mas as qualidades já não o posso do mesmo modo. A razão procura explicar o qualitativo pelo quantitativo. Quando um racionalista expressa as qualidades diversas por meio de uma equação diferencial, sente-se como se tivesse atingido o mistério universal.

Para a razão, o *devir* é um mero deslocamento, transitividade; o dinamismo é apenas mecanicismo. Reduzindo a qualidade à quantidade, ela reduz o múltiplo à unidade, ela reduz o diferente ao idêntico.

No caso do mecânico, que citamos acima, a razão logo se depara com uma dificuldade. É que o mecânico exige um conceito misterioso para ela, que é a *força*, sua razão suficiente. Mas a força ultrapassa a razão, já exige a finalidade, outro conceito, que ela não pode facilmente apreender, senão por rodeios que examinaremos[58].

---

[57] A figura, estereométrica, dos corpos é uma delimitação qualitativa da quantidade. Esta, em si, não é captada pelos sentidos, mas sempre no conjunto qualitativo-quantitativo, pois o tato, que é o sentido em que há predominância do quantitativo, nunca exclui a qualidade.

[58] Para evitar as deficiências da razão, impõe-se uma super-razão, como a entenderam Aristóteles, Tomás de Aquino e Scot, que nunca se desligaram da experiência, quer exterior, como os dois primeiros, quer também interior, como sobretudo o último.

A qualidade, por definição, tende para o diferente. Pela quantidade, a razão une, *sintetiza*. Boutroux (1845-1921) combate o que ele chama de *racionalismo quantitativo*, que tende a reduzir a qualidade à quantidade. "...a hipótese de uma quantidade pura de toda qualidade..., mas que idéia se pode fazer de tal objeto? Uma quantidade não pode ser senão uma grandeza ou um grau de qualquer coisa, e essa qualquer coisa é precisamente a qualidade..."

Em suma: a quantidade é incompreensível sem a qualidade. Uma implica a outra. Onde há qualidade há quantidade, onde há quantidade há qualidade, pois são antinomias.

São dois conceitos, um da razão e outro da intuição, que se implicam dialeticamente. A abstração pura da quantidade, como da qualidade, leva a um "impasse" da razão, como se vê no racionalismo. Ambas abstratamente (separadamente) tornam-se ininteligíveis. Concretamente consideradas (dialeticamente), em conjunto consideradas, completam-se. É mais um antagonismo que se complementa, porque é resultado do funcionamento dialético da inteligência, como o vemos na "Psicologia" e na "Noologia Geral".

IMUTABILIDADE E MUTABILIDADE (CÂMBIO)

Os racionalistas, ante a mutabilidade, procuraram o que não mudava, o imutável. Platão concebia acima deste mundo a esfera imutável das formas. A esfera da mutabilidade é a dos seres que se transformam, sensíveis e perecedouros. O ser é imutável, e é o grau de imutabilidade que dá valor as coisas. O conceito de imutabilidade revela-se na oposição ao de mutabilidade, que nos é dada pela intuição.

Essa imutabilidade, procurada atrás de tudo quanto existe, é o *ponto de apoio* que buscam os filósofos da incondicionalidade, de que já tratamos. O que muda, o que cambia, é algo que é fixo, no fundo. É um grande desejo vital de conservação de nós mesmos que leva a nossa razão (que em nada nega os nossos instintos), a afirmar a mutabilidade de tudo. Mas, a reação de Parmênides não se fez esperar, e essa reação imprimiu a marca de toda a filosofia ocidental. Só modernamente, com Hegel, Bergson, William James, Nietzsche retorna o tema da mutabilidade para a filosofia. Mas todos eles, no fundo, afirmaram algo de imutável: a lei suprema da Idéia, em Hegel, a "vontade de potência" em Nietzsche, a "matéria" para os materialistas, etc.

O que nos revela a realidade, graças a Ciência, é que há mutabilidade, mas essa mutabilidade *não é igual para todos os fatos.*

Não podemos compreender uma mutabilidade absoluta das coisas finitas, nem uma imutabilidade absoluta. Ainda aqui não podemos fugir às antinomias, os antagonismos dos dois conceitos que se opõem, que permanecem antinômicos. Não concebemos o *ser* sem o *sendo*, este sem aquele. Mas, compreendendo ambos como conceitos dialeticamente antinômicos, como elaborados pela dialética do nosso espírito, podemos também compreender a sua complementaridade. Ante qualquer um dos extremos, encontramo-nos ante um obstáculo, que é a sua "negação". Podemos compreender o ser como imutável enquanto ser, como forma que é, e não um tornar-se em nada. Mas, essa compreensão não exclui a positividade da mutação dos entes finitos. O ser é sempre ser, mesmo quando é ora isto, ora aquilo.

Não podemos compreender que algo seja mutável sem concebê-lo como pertencente a algo imutável. É que não podemos romper com o concreto, esgrimindo conceitos que são apenas abstratos[59].

IMOBILIDADE E MOVIMENTO

Para estes conceitos podem servir os mesmos argumentos já expostos anteriormente. Ernst Mach anunciou uma lei da Economia do Espírito, mostrando que a razão é uma função coordenadora e poupadora do espírito. A toda variabilidade das diferenças que nos dá a intuição, a razão procede economicamente, reduzindo tudo a classes cada vez mais homogêneas.

Se examinarmos as diversas religiões, veremos que predomina nelas, com raríssimas exceções, a idéia da imobilidade. Toda idéia de perfeição está ligada à idéia de imobilidade. A idéia de perfeição implica a do acabado, do consumado, do que chegou ao fim, do que não varia mais. Não se concebe que se toque numa obra perfeita, que se mude, que varie[60]. Só o imperfeito se move e as diversas concepções religiosas, para explicarem a mobilidade das coisas, afirmaram a imperfeição das coisas. A mobilidade é o atributo da imperfeição.

---

[59] A mutabilidade do *sendo* não contradiz ontologicamente a imutabilidade do ser. O ser como ser é imutável, e o sendo, com mutável, é ser sempre através das suas mutações (geração, corrupção, aumento, diminuição, movimento, etc.) que são do ser e não *no* ser.

[60] Essa idéia de perfeição é grega. A idéia de perfeição fáustico (ocidental), de origem certamente Alexandrina, é dinâmica. O perfeito está no poder infinito de realizar, e não no acabado, com nos gregos.

A razão para conceber *racionalmente* o movimento o decompõe em posições imóveis, isto é, produz a uma espécie de imobilidade descontínua, como pontos de imobilidade, como uma seqüência de imobilidades por entre mobilidades.

Aristóteles concebe Deus em si mesmo, ato puro, imóvel, eterno, que atrai, por sua absoluta perfeição, a matéria, que é potência e que aspira atualizar-se. Platão tem uma idéia imóvel do seu mundo das formas. Essa é a opinião predominante, e não iremos discuti-la agora, pois o platônico é diferente, e bem diferente do imobilismo aristotélico[61]. Hoje estamos na face das filosofias da mobilidade, de que já falamos. As teorias modernas da Ciência preferem afirmar um movimento primordial em vez de repouso. Salienta Bergson ser muito fácil compreender o repouso, partindo do movimento, que este do repouso. Não julgamos assim, e um simples raciocínio o comprova. Se partimos de um movimento primordial, nunca podemos chegar ao repouso, porque o repouso seria a paralização do movimento e a paralização do movimento deste exigiria uma de duas: que o movimento se reduzisse ou que encontrasse uma força contrária. Ou se reduziria espontaneamente ou por efeito de um contrário. No primeiro caso, como se daria a redução do movimento? Por desgaste, por cansaço? Vê-se facilmente que essas explicações seriam ingênuas, pois o movimento não poderia deixar de realizar-se, a não ser por seu contrário, que lhe resistisse.

No segundo caso, teríamos de admitir o repouso como contrário coexistente do movimento. Não se pode tirar o movimento do repouso, nem o repouso do movimento. Querer escamotear um pelo outro, é o que fizeram alguns filósofos. Não poderíamos chegar a idéias de movimento sem a da fixidez. Poder-se-ia argumentar com o relativismo: há movimentos maiores ou menores e a fixidez seria apenas uma aparência, porque *tudo se move*. A mobilidade é o postulado das filosofias mobilistas da atualidade.

Se só compreendemos e sentimos o movimento por uma negação do mesmo, como, por exemplo, num trem sentimos mais o movimento quando paramos ou no início, quando o mesmo se põe em marcha, entretanto, nunca poderíamos chegar a estabelecer um mobilismo absoluto, porque cairíamos numa abstração absurda. Todo

[61] Todos os seres corpóreos são imóveis e a mobilidade é da essência dos seres físicos. A imobilidade do Ser Supremo não é repouso, mas imutabilidade, pois, sendo ato puro, não pode *mudar-se*, pois tal implicaria uma potencia passiva, o que seria contraditório. Neste sentido se deve compreender a imobilidade de Deus, que não é um ser corpóreo. As formas (*eide*) platônicas são imóveis, porque não sendo corpóreas em sua essência, não lhes cabe o que é *da* essência das coisas corpóreas.

ser extensivo tem um movimento, mas este não pode ser absoluto, um movimento sem escalas.

Mas a razão dos racionalistas não compreende o movimento sem imobilidades, sem decompô-lo em *posições*, e estas implicam *fixidez, lugar*, o que sempre indica imobilidade.

Vemos, assim, que o estranho diálogo do espírito (esse diálogo entre a razão e a intuição) prossegue aqui. Esses dois conceitos são antinômicos. Nosso espírito os formula como antagonistas, mas revela sempre que não pode entendê-los, nem compreendê-los, afinal, senão afirmando um pela afirmação também, do outro, que é a sua negação. Quando atualizamos o movimento, virtualizamos um pela escamoteação do outro, caímos numa incompatibilidade da razão.

SER E DEVIR

Na filosofia clássica, reinou soberana a idéia do Ser, o ser imutável, o ser absoluto, perfeito, imóvel eterno. A intuição revela-nos o devir, o vir-a-ser constante das coisas, as transformações que elas sofrem. Mas a razão procura atrás do devir, o ser, porque em tudo que se transforma deve haver alguma coisa que não se transforma, alguma coisa de fixo.

Já estudamos a idéia do Ser, essa idéia que surge sempre quando a razão se depara com o devir. Estamos hoje numa fase da Filosofia em que o devir predomina, em que a idéia do Ser conhece um momento de recuo. Mas tal não impede que ela retorne na obra dos filósofos com a mesma exigência que surgiu na obra dos eleatas. É outro diálogo. O mundo do acontecer cósmico nos leva, pela intuição, à afirmativa do devir e, pela razão, à afirmativa do ser. Mas, como chegaríamos a compreender e criar um e outro se esse acontecer não nos aparecesse como opositório, como antagonista? E quando queremos afirmar um para negar o outro, caímos fatalmente numa aporia. Afirmar o devir é afirmar o ser. Não fugimos a essa complementaridade quando queremos entender a linguagem da existência[62].

[62] Só na "Ontologia" poderemos esclarecer o conceito do devir, cuja má visualização levou muitos filósofos a aporias de toda espécie. O conceito do ser, no racionalismo moderno, é abstrato, mas vemos naquele livro que ele é o mais concreto dos conceitos, quando dialeticamente tratado. Ademais, pode a Filosofia ser incluída nesse longo diálogo entre o Ser (um) e o devir (múltiplo), cuja maneira de considerar caracteriza as filosofias de crise e as filosofias de transcendência, como estudamos em "Filosofia da Crise".

A ETERNIDADE E O TEMPO

Já examinamos a idéia do tempo e vimos que, para muitos, é uma espécie de espaço interiorizado, como o espaço seria o tempo exteriorizado. Muitos consideram o tempo uma parte da eternidade, como se a eternidade fosse um tempo sem fim. Não; a eternidade é oposição do tempo, é negação do tempo. Platão dizia que "o tempo é uma imagem móvel da imóvel eternidade". E esse enunciado é suficiente para se compreender o que entendem por eternidade os racionalistas. O tempo dá-nos a idéia de sucessão. Entre o passado e o futuro temos o presente. Cada instante que passa *substitui* o instante passado. É essa a característica que distingue o tempo do espaço, porque, no espaço, há acumulação, coexistência. No tempo, um instante não coexiste com o outro; um instante substitui o outro. Não podemos reverter o tempo, tornar o passado para o presente e este para o futuro. No espaço, ao contrário, podemos medir um corpo, vê-lo, apreciá-lo de um lado para outro, porque há simultaneidade e reversibilidade. Pois bem, a eternidade seria um presente constante, um presente coexistente em todas as suas faces: um tempo em que os instantes coexistem são simultâneos. A razão, para compreender o tempo, precisou espacializá-lo, e assim, medi-lo. Como o tempo é o campo de ação da intuição, é o espaço o campo de ação da razão.

Para negar o tempo, que é mutável, corredio, fluente, a razão construiu o conceito de eternidade, como a espacialização absoluta do tempo[63].

A física moderna precisou incluir o tempo e criar o complexo tempo-espacial para compreender o movimento. As idéias de desaparição, de destruição, de modificação, de transformação implicam sempre o tempo. O presente faz-nos desejar um presente que se eternize. É a vontade irresistível de viver que nos avassala, nessa fome de eternidade do ser humano, como é comum dizer-se. Os místicos afirmam que através do presente, na ascese, o homem comunga com a eternidade, em rápida e profunda contemplação.

A ideia de eternidade domina, no entanto, o espírito humano. Spinoza queria considerar o universo do ângulo da eternidade, *sub species aeternitatis*. A filosofia clássica, que é marcada pelo espírito de Parmênides, é uma filosofia da eternidade. A

[63] Temos aqui outra maneira viciosa de considerar a eternidade como negação do tempo, por privação deste. Se a eternidade não é tempo, é porque este é uma modal dos seres corpóreos e a eternidade é da essência do infinito, como se vê na "Ontologia" e "O Homem perante o Infinito" (Teologia).

própria Ciência não foge a essa espacialização do tempo, quando o considera homogêneo, para distingui-lo do tempo heterogêneo da psicologia. Bergson dizia que a noção do tempo da Ciência era uma representação espacial e deformada do tempo real[64].

A NECESSIDADE E A CONTINGÊNCIA

Salientamos que, para muitos filósofos, não é absolutamente forçoso que entre as coisas ligadas pela necessidade exista sempre uma relação de causa e efeito, pois esta é contingente e é tirada da experiência.

O conceito de necessidade é um conceito racional, e encontra fundamento na experiência. A idéia de necessidade opõe-se à contingência. É necessário o que não pode ser de outro modo.

Ora, a experiência nos mostra a contingência, as possibilidades de os fatos serem de outro modo. A relação de necessidade estabelecida entre dois termos de uma relação é estatuída pela razão.

Necessário é o que não pode deixar de ser como é. Temos a impressão de que todos os seres poderiam não ser. Este livro, que temos aqui, *poderia* não existir. Todos os seres têm possibilidades, e a possibilidade é do ser de tudo quanto há. Mas, como qualquer ser não tem apenas uma possibilidade, mas muitas, e que apenas algumas se realizam, podemos admitir que, em vez desta, outra poderia ter-se atualizado, o que leva a aceitar a contingência dos acontecimentos, que *sucedem deste modo e poderiam suceder de outro*. Mas, se assim se dá, pergunta a razão: qual a razão suficiente para se dar assim e não de outro modo?

Há de haver uma razão. E esta é a necessidade. O homem é um criador de possibilidades; sonha, imagina, inventa. Todos os que desejariam dominar os homens foram sempre necessitaristas. As doutrinas políticas e religiosas, quando aspiram ao mando supremo, afirmam a necessidade, a inexorabilidade dos acontecimentos, que, transformada em consciência, é a preparação do homem às algemas. A idéia da necessidade é essencialmente racional, e está contida no encadeamento conceitual da razão que já estudamos.

[64] Na "Ontologia", o tema da eternidade é estudado sob outras perspectivas, que o colocam dialeticamente ante a idéia do tempo, para transcender a este. Fora desta transcendência, que só logicamente se pode estudar, a eternidade não passa de uma espacialização do tempo, como se vê no racionalismo moderno.

A Ciência, verdadeiramente, não é um conjunto de causas e efeitos, mas de leis, que são a expressão de um encadeamento universal e necessário entre os diversos fenômenos. Mas que vemos hoje, na Ciência moderna? Vemos que o princípio de lei, como expressão de um encadeamento necessário, perde a sua força. A Ciência começa a abandonar a idéia necessitarista de lei. A Psicologia, a Sociologia, a Biologia, a pouco e pouco, compreendem que naquele conceito, havia uma visão parcial, profundamente racionalista da necessidade. A Ciência moderna penetra decididamente no terreno da contingência. Busca os "invariantes", que já não tem aquela rigidez de necessidade. É que o conceito de necessidade, como abstração da razão, encontra a oposição da existência, que é contingente. A mesma antinomia se apresenta aqui. Um conceito é incompreensível sem o outro, um limita a compreensão do outro. A afirmação de um, exige a afirmação do outro, que o nega. Só uma visão supra-racionalista, como a em que nos colocamos, permite que compreendamos essa complementaridade, essa natural contradição da existência, que nos aparece como necessária e contingente, porque ambos conceitos expressam apenas abstrações da realidade. Neste instante, em que o contingentismo retoma seu lugar na Ciência moderna, é estranho que se formem e queiram predominar doutrinas necessitaristas, unilaterais, portanto.

O DETERMINISMO, O INDETERMINISMO E A LIBERDADE

Não vamos aqui expor a longa polêmica entre os deterministas e os livre-arbitristas. Esse problema se desloca desde do momento que compreendamos que o determinismo é um conceito da razão, que decorre dos seus princípios já estudados e analisados, e a idéia da liberdade nos é dada pela intuição, pela intuição direta, que cada um de nós tem de sua própria experiência.

Goblot em seu "Vocabulário" define: "*Determinismo*. Doutrina segundo a qual todo fenômeno é determinado pelas circunstâncias nas quais ele se produz, de forma que, dado um estado de coisas, o estado de coisas que lhe segue, dele resulta necessariamente."

No estudo que fizemos do determinismo, como já vimos, é *causa aequat effectum*, causa = efeito, ou efeito = causa, ou ainda: a soma dos antecedentes = conseqüente, ou conseqüente = soma dos antecedentes. Mas a causa e o efeito sucedem o *tempo*, e eis aqui um elemento importante que modifica tudo:

Causa + tempo = efeito; ou soma dos antecedentes + tempo = conseqüente.

Já não podemos reverter a fórmula porque o *tempo é irreversível*, porque o tempo não é um elemento estático, transportável.

Dessa forma, não há semelhança *qualitativa* entre causa e efeito, mas apenas de semelhança *quantitativa*. Ora, como a razão dos racionalistas prefere sempre a quantidade e quer reduzir tudo a esta, julga que pode reduzir o efeito à causa, igualizando-as. Mas essa igualização é apenas abstrata, porque, se examinamos bem, também não procede, porque há mutação qualitativa.

Se dizemos: $H_2 + O = H_2O$ (água), realmente parece estar no segundo termo tudo quanto continha o primeiro. Tudo que tinha no antecedente está no conseqüente, *qualitativamente* diferente. Duas moléculas de hidrogênio, com uma de oxigênio, formam uma molécula de água. Mas a água é qualitativamente diferente. O efeito é igual à causa apenas quantitativamente.

Clausius enunciou este axioma: "O calor passa de um corpo quente a um corpo frio e não em sentido inverso." Toda a natureza nos mostra a irreversibilidade dos fenômenos. A mudança se faz numa única direção. Não podemos reverter a história, e esse é o sentido que hoje toma toda a Ciência e todo o saber: o reconhecimento da historicidade em tudo o quanto sucede.

A noção de causa e efeito é dada pela experiência, mas a sua ligação necessária é dada pela razão, através do princípio de razão suficiente que domina o mundo lógico. O principio de identidade, aplicado ao tempo, gerou o principio de causalidade, essa "cômoda" hipótese de trabalho, na frase de Poincaré, útil e indispensável como foi para o desenvolvimento da Ciência, que hoje a supera para ingressar num campo dialético, que dará melhores frutos, evitando a falsa interpretação quantitativista desse princípio.

Estabelecido o determinismo *físico*, foi ele por racionalistas modernos levado para o campo psicológico, irredutível ao primeiro. Ademais, no próprio campo da Física já se entrevê a possibilidade de estabelecer *certo* indeterminismo, o que é importante salientar.

Que nos mostra também esse diálogo entre o determinismo e a liberdade na Psicologia e na Ética, senão as antinomias de que tanto temos falado?

Mas o conceito de liberdade não se esgota aqui, apenas no sentido de negação do determinismo rígido. Este tema é hoje mais rico, e permite maiores penetrações no

campo da Ciência do que julgam muitos, o que não seria possível tratar ainda neste livro.

A ATUALIDADE E A POTENCIALIDADE

Já vimos que a potência surgiu com sua participação de realidade, num mundo em que predominava, como era o mundo grego, a visão atualista dos fatos. A metafísica tradicional, com raras exceções, concebeu o mundo como um bloco imutável e eterno, dois conceitos da razão, e atributos que ela concede à realidade total. O que as coisas são, e como são, foi sempre considerado como realidade, enquanto o que podem ser ou poderiam ser não mereceu da razão um interesse maior.

Assim, a ideia de Deus, para Aristóteles, como Ato puro, totalmente ato, é, ao mesmo tempo, a idéia da identidade e da perfeição; e a matéria imperfeita, indeterminada, é potência, que recebe de Deus a forma que a modela, que a transforma em ato. A idéia de potencialidade sempre foi uma idéia obscura, misteriosa, algo que se não pode ver, como o ato, ininteligível. Como compreender que uma semente se transforme numa árvore sem aceitar uma relação de causa e efeito? A potência não tem extensão, não tem forma, não tem quantidade. Mas, como conceber a realidade apenas como ato, se tudo quanto se dá é uma constante transformação? Portanto, o que é, agora e aqui, muda, cambia, se transforma. A razão não pode compreender o tempo sem espacializá-lo. Também a razão não pode compreender a potência (no sentido aristotélico), sem o ato. Dessa forma, a potência está subordinada ao ato, mas o ato finito é incompreensível sem a potência de ser isto ou aquilo. Eis nós em face de outra antinomia insolúvel, porque ambas são imprescindíveis para a compreensão de uma e de outra.

Giordano Bruno (filósofo italiano, 1548-1600) quis vencer esta dificuldade, concebendo Deus como ato infinito e como potencia infinita. Assim Deus é eternidade, mas também *poder-ser* e *poder-tudo*, por ser onipotente, por ter em si, infinitamente, toda a potência.

Essa opinião de Giordano Bruno, que a obteve de Nicolau de Cusa (filósofo alemão, 1401-1464), influenciou decisivamente na concepção do mundo de Spinoza.

Toda a existência é um diálogo entre a potência e o ato, a passagem misteriosa da potência para o ato, cujo ato é potência de outro ato, e essa passagem é o *devir*.

O antagonismo entre a potência e o ato nos revela a antinomia entre os dois conceitos: *ato*, conceito da razão que quer ver, delimitar, fixar, quer o realizado; e *potência*, que é da intuição, que assiste, que apreende a transformação, a passagem, a mutação.

ESPAÇO E A FORÇA

Eis o conceito mais importante da razão: o espaço. E também o mais importante da intuição: a força.

Podemos salientar agora a distinção entre o *espaço abstrato*, que é um conceito da razão, e o *espaço real*, que nos é dado pela experiência.

Os principais caracteres que os distinguem foram expostos por Grandjean, e julgamos conveniente reproduzi-los, pois nos mostram as fundamentais diferenças entre ambos.

Espaço abstrato	***Espaço real***
É vazio.	É cheio.
As formas são imóveis.	As formas que o povoam são moveis.
As figuras têm três dimensões.	As figuras têm quatro dimensões e talvez muito mais.
As figuras são nítidas, definidas, distintas, indeformáveis, perfeitas, simbólicas.	As figuras são mutáveis, dependentes umas das outras, transformáveis, imperfeitas e só representam elas mesmas.
Os corpos são aqui todos sólidos.	Aqui os corpos, ora são sólidos, ora líquidos, ora gasosos.
As figuras aqui são incolores ou de uma vaga cor indefinível.	Aqui as figuras são todas coloridas.
Aqui é o mundo da Geometria.	Aqui é o mundo da Física.

O espaço abstrato é o espaço real, visto pela razão; o espaço real é o espaço visto pela intuição.

A razão, quanto mais se afasta do concreto, mais se aproxima da verdade. Assim, quanto mais se afasta do singular, deste ao particular, e deste ao geral, mais se aproxima ela da realidade absoluta, da realidade suprema, o Ser. Este é o pensamento dos racionalistas.

O espaço da razão, espaço vazio, é o *nada*, é o nada onde se processam as existências. Tirai os corpos e tirareis o tempo e não restará senão o *nada*. O espaço é o nome que a razão dá ao nada. Meditai bem sobre esta afirmativa e vereis quanta significação ela encerra. Aqui, não podemos pedir que penetreis com a razão, mas com a vossa própria afetividade, com a vossa mais profunda intuição afetiva, porque aqui não penetra mais a intelectualidade nem a inteligência racional. Sentireis como um frio que vos penetra o ser, e que vos repele esse nada. Será a existência, em vós, que se afirmará. Mas é possível, também, que esse nada exerça uma atração, que vos avassale, como um desejo de não ser. Talvez alguns possam viver essa imensa contradição da existência, esse lutar do que existe contra o não – ser. E se tal viverdes, estais certos que sois intérpretes, então, no momento mais trágico de toda a existência, e também no mais fecundo para as mais extraordinárias experiências que ainda vos oferecerá a Filosofia.

* * *

Leibnitz modificou, totalmente, o velho conceito de força, como *impulsão*, para o de força como *expansão*. A força, que está contida nos corpos, é também potência, mas potência não já no sentido apenas passivo, mas no sentido ativo, como o aceita a física moderna. A força é um conceito estranho à razão, porque é misteriosa e oculta. Para conhecê-la, ela a reduz aos seus efeitos, mede-os, *espacializa-os*. Mas a força não é o instinto estático do espaço abstrato, e sim o dinamismo infinito, o dinâmico, a intensidade em ação. Com a concepção abstrata do espaço chegareis ao nada. Mas a existência é afirmativa. O dinamismo (a força) afirma. Esses dois conceitos se opõem, mas se complementam, pois não podeis compreender o conceito de força, sem o conceito de espaço abstrato da razão. Estamos agora em face de outra antinomia.

A SUBSTÂNCIA E O EU

Já falamos muitas vezes da substância e do Eu.

Aqui a antinomia não é tão fundamental como nos outros casos. A nosso ver há aqui um ponto de interferência entre a intensidade e a extensidade. Despojando o que se dá de todas as formas mutáveis, a razão constrói o conceito de substância, imutável, imperturbável ante o cambiante, como já vimos. O Eu, como mais profundo, como profundamente existencial, como expectador do drama da existência, tem esse

caráter substancial, como é exposto na psicologia. Esse o motivo que nos levou a considerar que, entre a substância, como conceito da razão, e o Eu, como conceito da intuição, há um ponto de interferência entre a extensidade, própria daquela, e a intensidade, que é própria deste[65].

VI - DUALISMO ANTINÔMICO COMO VISÃO CIENTÍFICA E FILOSÓFICA DO MUNDO

Depois das exposições sobre a intensidade e a extensidade, e das análises sobre o funcionamento da razão e da intuição, da antinomia entre o semelhante e o parecido, não repisaremos mais estes pontos já sobejamente tratados, senão para acrescentar mais alguns aspectos que permitam nos coloquemos em posição mais cômoda para uma análise mais aguda da realidade.

Já falamos sobre a ação seletiva que executa a vida. Todo o ser vivo está em oposição permanente com o meio ambiente. Procede uma seleção, recusando os elementos exteriores que lhe são prejudiciais, captando os que lhe beneficiam, num processo complexo de ações que se complementam cada vez mais, à proporção que o ser vivo ascende na escala animal. Essa atuação pode ser mecânica ou consciente, carregada de cegas seleções ou inteligente. Para tal atividade possui o ser vivo órgãos analisadores, sensibilidades diferenciadoras, atos heterogêneos. Ante a multiplicidade de estímulos do meio ambiente, o ser vivo aceita transformações rápidas e contínuas, e o metabolismo da vida se processa pelo movimento de substâncias e pela rejeição de outras, e pelas transformações físico-químicas em que elas são operadas. Em suma, há um dinamismo intensivo extraordinário, mas um dinamismo do "todo" e não só da parte, do todo orgânico, que domina as partes, e que dá lugar a compreender, futuramente, de modo melhor, o conceito de finalidade. O ser vivo não aceita e não repele senão em função do todo, e não só da parte. O ser vivo forma um todo, que domina as partes, que marca a direção do dinamismo geral. Foi tal fato que preocupou os filósofos e os levou a facilmente justificarem a aceitação de uma *causa final*, porque em todo fenômeno biológico tal domínio sobre a parte é transparente.

Que se observa na matéria viva? Observa-se a passagem do homogêneo para o heterogêneo. Um corpo mineral é homogêneo, um calcário, um metal, etc.; um corpo

[65] A "imutabilidade" da substância é do racionalismo moderno, e não do aristotelismo. Neste, a substância é o que *perdura* e não o que se imutabiliza. Toda substância dos seres corpóreos está sujeita a mutações, e em "Aristóteles e as Mutações", estudamos este ponto.

vivo é uma heterogeneidade, desde o mais simples infusório unicelular até a complexidade de um corpo vivo superior. Na matéria viva, há uma diferenciação constante, trocas internas complexas, uma seleção indefinida, ora a vitória do mais forte, ora a assembléia de forças para uma vitória comum, necessidade das mais opostas, uma dupla corrente antinômica do determinismo e de indeterminismo, uma transição constante da potência para o ato. Esse processo, dinâmico, oposto, da vida, foi repelido pela razão enquanto não pode compreendê-lo dialeticamente, e esse o motivo por que essa oscilação dos contrários não podia ser aceita pela Ciência do século passado.

Quando surgiu o movimento dialético de Schelling e de Hegel, e toda a metafísica construída após a análise das contradições, não se julgue que tal movimento tinha por finalidade instituir ou estabelecer, como válida, essa luta de contrários, esse opor-se, que é a característica de todo existente finito, e que, no fenômeno vivo, assume perspectivas mais vastas e mais intensas. Schelling estabeleceu a contradição para liquidá-la. Que é a síntese desejada senão mais um imperativo da razão no seu sentido unívoco e parcial, procurando um terceiro termo, na imanência, que liquidasse a oposição?

Toda a dialética triádica (isto é, que aceita o terceiro termo, a síntese) procura solucionar o conflito pela negação deste, tendem assim, à vitória final da identidade, abstração máxima da examinar[66]. (Hegel também poderia ser considerado assim. Mas preferimos fazer reservas neste aspecto, pois o julgamos diferentemente do que em geral se considera. A dialética de Hegel é mal compreendida, e mereceria um estudo à parte, e de tal vulto, que ultrapassaria os limites deste livro. Tal estudo, que já fizemos, será de futura publicação).

Já vimos que o conceito de identidade surge como oposição ao heterogêneo, ao diferente. Ante um diferente possível (este como virtualidade), a identidade se impõe como atual.

O que é, e quer permanecer como tal, opõe-se ao que quer e pode negar-se como tal. Se A é antagonista de B (A *tese* e B *antítese*), e se A e B se unem ou se fundem em C, fazem, então, de uma não-identidade (pois A é o oposto a B) a uma identidade (pois A passará a identificar-se com C, e, portanto, com B, que passa a identificar-se com C, também). Então, o antagonismo de A e B desaparece para surgir

[66] A identidade é válida no ontológico e não no ôntico. Ademais, só se pode dar completamente apenas no Ser, como vemos na "Ontologia", isto é, no transcendente e não no imanente.

a identidade C que, como identidade, é oposta à não-identidade de A e B isoladamente. E se em C, a não-identidade A e B desaparece, resta sempre a vitória da identidade, o que existia de identidade em A e em B. A síntese não é um dinamismo conciliador de dois dinamismos antagonistas, mas apenas um dos dinamismos antagonistas.

Na síntese, há identificação. Então, neste caso, termina o antagonismo de não-identidade, de diferenciação havida entre A e B, em C. Ora, tal não se dá na natureza, como muito bem o mostra a Ciência. Na "Dialética", expomos o que realmente se dá.

* * *

Enquanto indivíduo, o ser vivo singular é diferenciado e instável, um processo de identidade, de quedas constantes de potencial, de desnivelações, de constantes transformações.

Observe-se este ponto importante: o indivíduo rompe os laços da espécie. Cada elemento do indivíduo é uma negação e uma diferença de potencial, como o mostrou Lupasco. A heterogeneidade intensiva passa ao ato e virtualiza a homogeneidade. E veremos como isso é o que realmente se dá. À proporção que os seres vivos vão ascendendo na escala animal, vão rompendo as cadeias do passado, vão libertando-se dos reflexos brutos. O sistema nervoso torna-se mais complexo, a inteligência vai substituindo o instinto, e cria-se uma multiplicidade cada vez mais viva de escolhas. O que há de extensivo, de heterogêneo (como o tropismo, o automatismo) etc., torna-se cada vez mais fraco. Não é a vida um impulso dialético, heterogêneo? Domina, aqui, a heterogeneidade analítica, a diferença de potencial, a intensidade negadora, mutação contra o *mesmo*, o diferenciado. No fenômeno vivo, há uma superação com vitórias da intensidade sobre a extensidade. Que prova a Ciência com Woodruf, Metalnikoff, Bodyreff, se não que a heterogeneidade é a base do desenvolvimento da vida, mostrando quanto a monotonia leva os animais à insensibilidade?

E George Bohn nos mostra que com a perda da heterogeneidade, quando o organismo não conhece mais as mutações, quando a heterogeneidade passa a dominar, então sobrevém a morte, que é um longo processo de vitória do homogêneo. Neste caso, poderíamos ver na vida essa luta constante e mais intensiva entre os dinamismos opostos de homogeneidade e de heterogeneidade. Um a vida, outro a morte. Dessa luta, cabe a vitória final à morte, quanto ao indivíduo. O homogêneo vence. Esse o aspecto trágico da existência, e também o aspecto trágico da dialética antinomista. A

extensidade triunfa sobre a intensidade no objeto, no mundo exterior, mas a intensidade conhece seu triunfo no vital, no sujeito.

Mas revela-nos a microfísica atômica, que a ordem dinâmica passa a inverter-se nos fenômenos microfísicos, no mundo subatômico. Há, assim, no físico-químico, a vitória da homogeneidade; no vital, a vitória da intensidade [extensidade?], e no mundo da microfísica, a vitória novamente da intensidade. As ordens dinâmicas se invertem. Só que, no mundo orgânico, essa ordem dinâmica se diferencia da que se observa no mundo microfísico pela influência maior do todo orgânico sobre a parte, enquanto, na microfísica, tal não se dá na mesma intensidade. E, então, quem nos poderá dizer que o que morre em nós é o mineral que se homogeneíza, e que algo, que forma a nossa intensiva vida nervosa, não ultrapassa esse processo de homogeneização, permanecendo heterogeneamente intensiva, segundo sua ordem de intensidade, além do mineral, do inorgânico vitorioso, do homogêneo quantitativo? Não se abrem aqui novas perspectivas para a Metafísica, novas possibilidades de investigação, que permitiriam estabelecer uma supervivência do intensivo ao corpo apenas como mineral?

Fundado nos elementos que oferecia a Ciência do século passado, muitos poderiam afirmar o termo da nossa vida na morte do corpo, na vitória do homogêneo sobre o heterogêneo, do extensivo sobre o intensivo. Mas, perguntamos: em face da Ciência, em face da Dialética, que permite a observação e o estudo de forças novas, de dinamismos em oposição, pode alguém, fundado nessa Ciência, afirmar a concepção do século dezenove?

Pode alguém, hoje, fundado na Ciência, ter a força de convicção de que o que somos de intensivo seja perecível apenas com a vitória da homogeneidade mineral, inorgânica que há em nós, numa oposição constante ao que há de heterogêneo e intensivo, que escapa às medidas estreitas do racionalismo?

Estas perguntas cabem á Metafísica resolver. Nós, apenas, por ora, queremos colocá-las.

Todo o ser vivo aponta um "estar separado no cosmos", mas tal não quer dizer isolamento absoluto. Tal fato se verifica menos nas plantas, mais nos animais, e superiormente no homem. Este excede como ser que se separa. Esse processo é dinâmico, crescente ou decrescente. Verifica-se no povo que se separa, na tribo, na casta, no clã, na família, no indivíduo, que se separam. Este processo atua numa busca

aos homólogos, como se vê na formação das sociedades secretas, entre jovens (tribos primitivas), nas sociedades de sexo, etc.

Esta busca dos *homólogos*, para a constituição dos agrupamentos, dá a falsa impressão de um espírito coletivo de extroversão, quando, na realidade, é uma concentração pela preferência dos *homólogos*, um separar-se dos *heterólogos*.

Tal fato verificável na Sociologia tem correspondentes na Físico- química e em outros campos do conhecimento.

O asceta individual é o exemplo *último* do que não tem *homólogos* ou em que estes são raros, e busca a maior separação possível dos heterólogos. É a separação máxima, o separar-se dos outros para fundir-se em Deus ou, então, no retorno ao cosmos, tornando-se, não parte integrante, mas o próprio cosmos, atingindo, assim, a homologia mais elevada.

Mas, atingir essa homologia, no caso da separação, é um ato também de diferenciação ao mesmo tempo que de semelhança. Se o homem se afasta dos diferentes é para afirmar a sua diferença e, por isso, procurar os iguais, mas esse mesmo ato aumenta a diferenciação entre os homólogos, e o que deles se diferencia. Desta forma, a busca dos homólogos é um ato de oposição; toda a afirmação de semelhança é uma afirmação de diferença. A seleção vital é um diferenciar-se pela busca do semelhante, é um heterogeneizar-se pela homogeneização das funções, as quais, por seu turno, são heterogeneizações entre si homogeneizações funcionais, e assim por diante.

O ser vivo procura o igual para afirmar-se, para defender-se. Com isso, diferencia-se mais do meio ambiente, porque, à proporção que se afirma, opõe-se ao meio ambiente. Suas funções orgânicas se repetem, se homogeneízam, pois o homogeneizar da função anabólica diferencia cada vez mais a catabólica. Cada função homogeneizada aumenta a heterogeneidade do organismo. A homogeneização da visão diferenciou-se totalmente do tato, assim também a do sabor, etc. a homogeneização dos órgãos analisadores (os sentidos do ser vivo) conduz ao aumento da heterogeneização do ser vivo. Esse é o aspecto dialético, que realiza uma verdadeira divisão de trabalhos das funções.

* * *

O homem é uma potência que encerra em si muitas possibilidades, através de pontos de vistas, opiniões, teorias, etc. Podem elas não “ressoarem” numa época, mas terem, contudo, significações noutras, quando as condições reais forem favoráveis. É

por isso que sempre encontramos um "precursor" em tudo quanto construímos, e por isso se diz que "nada há de novo sob o sol". Tudo o que temos e o que teremos, já tínhamos em potência no homem primitivo.

Tal opinião nos pode levar à construção de uma "teoria das ressonâncias". Assim uma idéia "ressoa" somente quando encontra condições reais que lhe emprestam maior significação pelo conteúdo que lhe dão. Essas condições reais modulam a idéia. As previsões, em geral, são modeladas pelas condições *reais* de uma época. Como poderia alguém, na Idade Média, conceber a radiofonia a não ser concebendo anjos ou forças semidivinas que repetissem os sons pelo espaço?

Examinem-se as previsões em qualquer tempo. A possibilidade de o homem voar foi prevista em muitas épocas; mas jamais o avião, como o temos hoje, seria possível conceber em tempos recuados. A idéia poderia surgir, mas as condições reais não podem ser previstas com tanta facilidade. Por isso as previsões só "ressoam" quando encontram condições reais para se tornarem aceitáveis. O gênio tem sido, neste terreno, aquele que tem idéias que encontram condições reais no futuro, isto é, idéias que só ressoam no futuro. Na vida social, uma teoria, sem bases reais, não pode ressoar. Junte-se agora mais este pensamento: serão as bases reais que não são devidamente apreciadas? E que são apreciadas por grupos reduzidos, por indivíduos isolados? Neste caso, um gênio poderia ser reconhecido em sua época por alguns elementos isolados, mas só terá a sua influência maior quando as condições reais favorecerem para que ressoem as suas idéias. Assim muitas opiniões, julgadas sem base real, apenas demonstram a incapacidade de muitos *verem* essas bases. Cada realização do homem já estava em potência no homem anterior, e cada realização amplia a potencia pela criação de novas possibilidades. Se observarmos bem, verificamos que o homem só se tornou realmente homem ao *acreditar em suas possibilidades*.

O homem só é homem porque conhece e crê em suas possibilidades; é um animal criador de possibilidades, atualizador de suas possibilidades, por isso evolui, transforma-se, cria. Procede como um "contingentista" e não como um "necessitarista". (Duas palavras horríveis para expressar duas tendências: a dos que acreditam no *poder-ser* e a dos que acreditam que o que se atualiza é o que necessariamente tinha que atualizar-se, dois pontos de vista de onde decorrem inúmeras atitudes, que influem até nos acontecimentos sociais e na sua interpretação).

Desta forma o homem não se satisfaz apenas em esperar. Ele procura, ele intervém, ele quer transformar.

Não é o querer também uma manifestação desse contingentismo, desse sentir-se contingente, no homem? Querer algo não é acreditar numa possibilidade? Não é buscar atualizar uma possibilidade, que existe como possível apenas? A vontade, como capacidade de avaliar valores, manifesta-se no homem, porque é um animal consciente das possibilidades. O querer é canalizado pela vontade, porque o querer é primitivo, por isso encontramo-lo também nos animais. Não se encontraria certa diferenciação, pelo menos em parte, entre o querer e o desejar no campo da própria possibilidade? Não há, no querer, crença na base real da possibilidade, e no desejar o reconhecer a possibilidade como possível em grau menor?

Quando reconheço, pelo conhecimento uma possibilidade, meu querer pode ser mais seguro, pode ser escolhido. A "liberdade" do meu querer pode assim ser compreendida como o maior conhecimento da possibilidade? Nesse caso, a liberdade estaria na razão direta do conhecimento humano. A própria crença influiria, também, no querer. O acreditar mais fortemente na possibilidade permitiria um querer mais "livre". Desta forma, reconheceríamos no querer o condicionamento de vários elementos, de várias influências e, ao mesmo tempo, uma liberdade de escolha pelo sopesamento de possibilidades diversas, que é a vontade. Assim, o conhecimento pode dar-me a perceber que é possível apreender-se uma língua. Reconheço que o meu conhecimento dessa língua me permitiria usufruir determinadas vantagens de várias espécies. O reconhecimento dessa minha possibilidade de apreendê-la, pode levar-me a escolher entre estudá-la ou não estudá-la. Minha "liberdade" está aí. Posso reconhecer nessa escolha, a influência de muitas condições, tais como minha predileção pelo estudo, simpatia pela língua, pela literatura dessa língua, o querer aumentar meus conhecimentos, etc., mas o simples fato de reconhecer possibilidades diversas, num ato futuro meu, de poder fazê-lo, já me dá um sentido dialético, antinomista, que me permite aí fundamentar toda a minha liberdade. Não vivemos mineralmente, mas orgânica e humanamente, como possibilidades, e como conhecedores de possibilidades, por isso é que o homem "transforma" seu ambiente, muda-o, porque aceita que lhe é possível mudar, porque sabe que *pode* mudar.

Só assim podemos compreender por que ora aceitamos uma transformação, ora a repelimos, e por que o então aceito numa época ou por um povo, pode ser repelido noutra época ou por outro povo, por que reagimos contra uma idéia nova ou a

aceitamos, embora nesse proceder interfiram, coordenadamente, muitos fatores diversos.

Quando aceitamos uma possibilidade, e verificamos que as condições reais não a repelem, nossa crença nessa possibilidade se fortalece, e pode tornar-se até obsessiva, delirante. Por isso nem sempre procedemos como fatalistas.

Podemos dizer até que procedemos menos como fatalistas do que como contingentistas. Podemos dizer ainda mais: a necessidade surge como um conceito da razão. É a razão, por sua tendência homogeneizante, que nos dá a idéia de necessidade.

Mas a nossa intuição (como *Aunshauung*, como visão direta e imediata de um objeto do pensamento atualmente ao espírito e apanhado em sua realidade individual) nos dá a idéia da possibilidade, da contingência. Esse o aspecto dialético de nosso espírito, antinômico, trágico. Uma posição, que apreenda esse dualismo antagonista de nosso espírito, o que é tema de "Noologia Geral", não seria nem racionalista nem irracionalista, mas supra-racionalista, oferecendo uma posição *"além de"* para o homem. Crer nas possibilidades, vivê-las, e reconhecer o condicionamento coordenado que nos cerca, é o que possibilita ao homem ser homem e lhe dá o conhecimento de sua liberdade que é dialética, que paira sobre essas antinomias, e nos leva a rejeitar as explicações apenas causalistas, que são ainda decorrentes da visão abstrata da razão, e não da visão concreta, por abranger a totalidade do supra-racionalismo em que nos colocamos.

* * *

Observamos facilmente, no desenrolar do acontecer, duas ordens dinâmicas: uma ordem em que predomina a intensidade e outra em que predomina a extensidade. Os fenômenos orgânicos, e seus processos posteriores estão regulados ou se processam na primeira ordem, a da intensidade, como vemos na Biologia e também na Psicologia e na Sociologia, que sobre aquela se fundam, irredutíveis entre si. Assim, os fenômenos e os processos qualitativamente diferentes, que se baseiam ou exigem um fundamento no processo que chamamos orgânico, apresentam uma ordem dinâmica em que predominam os fatores de intensidade.

Nos fenômenos inorgânicos, isto é, no acontecer que pertence ao campo da Físico-química e ao das disciplinas que sobre estas se fundam, a ordem dinâmica é inversa, e a predominância, que se dá, é a dos fatores de extensidade. Nunca, porém, encontramos, aqui e agora (tempo-espacial) um acontecer puramente intensivo ou

puramente extensivo. Ambas ordens são assíntotas, e variam, nunca chegando uma a anular a outra.

Na ordem dinâmica da intensidade, os fatores coordenam-se opositivamente, e essa é a razão por que todas as tentativas de se formularem leis na Sociologia e na Psicologia, à semelhança das leis das Ciências físico-químicas têm falhado. A própria Biologia, hoje, abandona o sentido mecânico de lei. E verificamos ainda mais que nas Ciências físico-químicas tal tendência também se acentua, sobretudo depois dos trabalhos de Heisenberg, e elas marcham para uma concepção física pluralista (quântica), com predominância, portanto, do sentido *histórico*, como se pode ver no tema em que abordamos a História.

Outro aspecto que ademais, evidencia a diferença entre a ordem dinâmica da intensidade (orgânica) e a ordem dinâmica da extensidade (inorgânica), é o fenômeno da extinção e da incitação, que se apresenta na primeira ordem e surge quase nulo na segunda.

Assim, os corpos vivos são sujeitos à excitação e incitáveis, podendo, portanto, atuar em proporções maiores aos estímulos recebidos, o que não se verifica nos fenômenos inorgânicos (da macrofísica).

Serve de exemplo o fenômeno da bola de bilhar ao receber o choque de outra, tendo de início a mesma força, diminuída, depois, por efeito do atrito, etc., e a excitação provocada sobre um ser vivo cuja reação pode superar o quantum da ação sofrida, como, por exemplo, o esporear de um cavalo de brio ou uma palavra pronunciada a um homem, etc. é que na ordem da intensidade, há o recurso de lançar mão de elementos energéticos, recursos maiores. É possível também, estabelecer nos fenômenos inorgânicos uma excitação (mas aqui já na microfísica).

O fato de ser o homem excitável, e atuar com uma intensidade maior à intensidade do estímulo é capital para a compreensão da nossa teoria de potência, no sentido que a empregamos. A repetição destes fatos, pela influência atencional, nos faz crer em nossas possibilidades. Jamais poderia o homem ter consciência de suas possibilidades, consciência do que ainda não se atualizou, se não tivesse tido experiência de que *pode* atuar com mais intensidade.

A consciência tão grande de nossa possibilidade vem daí e, conseqüentemente da *práxis*, porque vamos conhecendo nossas possibilidades à proporção que as vamos realizando, atualizando. Desta forma, a consciência de nossa potência é um produto de si mesma, através da verificação que vamos fazendo de seu constante atuar.

Condicionamos, assim, a consciência de nossa potência, com as suas possibilidades, à consciência que vamos formando de nossa excitação e de seus atos. Só agora é possível compreender o papel da *tímese parabólica* na formação da idéia dos valores, quer positivos, quer opositivos.

Assim, a capacidade do homem em conhecer suas possibilidades e as coisas, permite-lhe comparar o que existe em ato à idéia virtual, que forma desse objeto, isto é, procede uma estimação (tímese) por meio de uma comparação (parábola) com o ideal que forma. Realiza uma *tímese parabólica*, fonte de suas apreciações de valor, melhor: de suas avaliações, pois a idéia de valor surge como algo em potência no sentido clássico, como algo que se pode atualizar, ou do qual nos podemos aproximar por meio de atualizações.

Antes de exemplificar é necessário expor outro ponto importante. A atualização, porém, de um valor é algo variante, embora exista no valor um invariante virtual. Historicamente, um valor pode ser observado nos atos e nas coisas, e ter um aspecto perfeitamente histórico, mas este valor permanece sempre virtualizado, como algo que não varia, como invariante.

Um exemplo nos esclarecerá melhor este aspecto: a prudência é como *invariante*, "virtude que faz conhecer e evitar a tempo, as inconveniências e os perigos, e que faz conhecer e praticar o que convém na vida social", como a define um dicionarista. Esse o conceito virtual, *invariante*. Historicamente se atualiza de maneiras diversas. Na sociedade feudal, por exemplo, prudente é quem bem se arma, e toma as cautelas para evitar ser apanhado de surpresa. Na sociedade burguesa, o prudente não se arma para essa luta, mas toma o cuidado de não ser apanhado de surpresa num mau negócio ou num excesso de confiança, que o pode levar a um prejuízo, como o mostrou Scheler.

Desta forma, a prudência, como valor, existe virtualmente; como ato, toma os diversos aspectos históricos. Este o seu aspecto variante. Na *avaliação*, interferem ambos aspectos, pois quem avalia um ato, historicamente considerado, compara-o, como ato, ao valor como virtualização; isto é, compara seu aspecto variante ao sentido invariante, para *apreciar* sua maior ou menor adequação e dar-lhe, assim, a intensidade de seu valor, em relação ao valor, que considera virtualmente.

Não será por este aspecto que tanta dificuldade se encontra em analisar as consciências de valor? Se atualizamos os aspectos variantes, os históricos, em ato,

apresentasse-nos o valor como algo fundamentalmente *material*, pois é virtualizado o seu aspecto invariante, inibido muitas vezes até, repelido, ocultado, escamoteado.

Se atualizarmos seu aspecto invariante, virtualizando o variante histórico, o valor perde sua consistência material e apresenta-se apenas como valor, como algo *que vale*. Poderíamos ainda, usando de nossa conceituação, chamar o seu aspecto invariante de extensista por sua característica estática e homogênea, e seu aspecto variante, de intensista, por sua característica dinâmica e heterogênea. Recairíamos assim, em nossa postulação de assíntotas, reconhecendo em ambos aspectos seu caráter antinômico, mas inseparável, pois jamais poderíamos reconhecer como valor algo a que jamais reconhecêssemos sua possibilidade de atualização, nem verificaríamos um valor no que se atualiza, sem que lhe corresponda uma avaliação qualquer.

Mas surge aqui outra aporia. Não serão os inventores de valores novos (e inventores no bom sentido usado por Nietzsche, que se assemelha ao descobridor) aqueles que *descobrem*, no que se atualiza, a possibilidade de uma possibilidade, isto é, a possibilidade de estabelecer um valor como invariante, portanto como virtualidade, permitindo, assim, que se proceda em relação ao futuro, como também ao passado, uma tímese parabólica inesperada?

* * *

Nota-final - Não se julgue que seja essa toda a noção que se possa dar de liberdade. O tema da liberdade, pela sua complexidade, pertence à Metafísica e não poderíamos tratar dele aqui. Podemos, no entanto, salientar que o dinamismo antinômico fundamenta de modo inaudito uma nova concepção de liberdade, pois podemos ainda salientar: quando atualizamos um dos dinamismos, automaticamente virtualizamos o outro.

Em outras palavras, quando virtualizamos um, atualizamos o outro. Há um momento de equilíbrio nessa ação, e é, nesse momento, em que a necessidade não ultrapassa a contingência, nem esta aquela.

Nesse momento, há uma semi-atualização e uma semi-virtualização.

A virtualização equilibra-se com a atualização, e há aí liberdade, um ponto de incondicionalidade.

Em cada fato, em cada operação lógica, se dá este momento. Desta forma, toda condicionalidade está cercada de incondicionalidade; toda necessidade, que é homogênea, está cercada de contingência, que é heterogênea: rápidos relâmpagos de

liberdade. São como essas zonas que Dirac encontrou na física-matemática quântica, e que só pode assinalar como um certo "*livre-arbítrio"* inerentes às últimas partículas da matéria. Vamos dar um exemplo, um tanto rústico, mas que poderá dar uma imagem do que dissemos. Estou em face de uma árvore, no campo, uma árvore verde na paisagem cheia de brumas, de uma luminosidade difusa. (Até aqui atualizo a mim mesmo e virtualizo a árvore: eu sou sujeito, a árvore é objeto). E prossigo: "Esta árvore é verde, de um verde-claro e tem ela as folhas carregadas de orvalho". (Atualizei a árvore e virtualizei a mim mesmo. Essa passagem da minha atualização para a atualização da árvore foi um verdadeiro salto, um salto que revela algo do que é a liberdade). Nunca podemos considerar a liberdade abstratamente como uma formalidade. Só podemos formar o conceito de liberdade, numa oposição à necessidade. Poderia continuar atualizando a mim e virtualizando a árvore, mas eis que atualizo a arvore e virtualizo a mim. Esse momento que fica entre a virtualização de mim e a atualização da árvore, que passa de uma atualização para outra, é um ato livre. Sabemos que é difícil entendê-lo, porque ele encerra possibilidade, e funciona com elementos que não são racionais em sentido unívoco, mas queremos salientar que não pode ser devidamente entendido e, sobretudo, *vivido* (isto é, ter dele uma vivência), sem que se experimentem e se conheçam novos estudos, que ultrapassam os temas deste livro[67].

VII - PENSAMENTO MATEMÁTICO E ELABORAÇÃO CIENTÍFICA DA EXPERIÊNCIA - AS VISÕES DE EINSTEIN, DE SITTER, DE LEMAITRE, DE EDDINGTON

Observa-se, entre os cientistas e os matemáticos, uma dualidade patente, que podemos definir assim: os que procuram descobrir invariantes, como fonte de todas as intensidades, e os que tendem, ponderavelmente, para a intensidade, para o diverso, para o múltiplo, sem que, no entanto, tanto em uns como noutros, seja abafada qualquer das outras tendências. Demonstram apenas a predominância de uma das tendências, como uma manifestação temperamental, em grande parte.

Poincaré, o grande matemático, sentiu essa dualidade e a acentuou em seu famoso livro "Le Valeur de la Science". "Uns (matemáticos) estão, antes de tudo,

[67] A liberdade e a necessidade podem ser consideradas modo e...e...Onde há liberdade, há necessidade. Uma liberdade sem necessidade já seria outra coisa. A licenciosidade quer fugir à necessidade e, é por isso, anti-ética. A liberdade implica a ética, razão por que o seu estudo mais amplo exige outras análises.

preocupados com a Lógica...outros se deixam guiar pela intuição...Não é a matéria de que tratam que lhes impões um ou outro método. Se comumente se diz dos primeiros – que são *analistas* e os outros geômetras, isso não impede que uns permaneçam analistas, até quando fazem geometria, enquanto outros são ainda geômetras, até quando se ocupam da Análise pura. É a natureza própria de seus espíritos que os faz lógicos e intuitivos".

"Esses espíritos dominados pela realidade predominam na Ciência e na Matemática. Mas que é a realidade? Serão, por exemplo, mais reais as células ou os átomos que compõem o nosso corpo ou a matéria, do que uma idéia que nos surge no espírito?"

Será mais real um fato isolado ou a compreensão geral desse fato enquadrada num conceito que o inclui?

Que vemos nesses chamados espíritos objetivos, senão o domínio da extensidade? Não procuram eles reduzir o captado, o individual, à sua extensão e encaixá-lo num conceito extensivamente maior?

Não precisamos recordar aqui o que já estudamos sobre a intensidade e a extensidade. Dispensamo-nos de repetir o que já foi tratado. Mas para compreendermos o pensamento matemático e o pensamento científico, oferece-nos o dualismo valiosas possibilidades.

Boutroux, outro famosos matemático, observou que em toda a história da Matemática predominam, ora um tipo, ora outro, ora os analíticos, ora os sintetizadores. "...essas tendências, que procuramos opor, coexistem sempre, em certo grau, nos períodos de grande atividade matemática, não somente entre os sábios de escolas diferentes, mas, muitas vezes, num mesmo indivíduo. Desde o momento que distinguimos essas tendências no *tempo*, queremos simplesmente dizer que tal ou qual entre elas é preponderante num dado momento e caracteriza o ideal científico de uma época".

Salienta Boutroux o período da matemática grega, período que ele chama de estético, em que as duas tendências coexistiram num dinamismo antinomista. No período medieval, já a tendência sintetista emerge por entre uma época heteróclita, em que predomina uma intensidade agitada, pois a Idade Média européia, estava longe de ser aquela época parada, estática, que muitos descrevem.

"Compor, a partir de elementos simples, de reuniões cada vez mais complexas, e construir assim com todas as peças, por sua própria indústria, o edifício da Ciência,

tal parecia, então, a missão do matemático. A faculdade criadora do sábio se encontra de tal modo exaltada nesse período novo, que, de meio que ela era, transforma-se logo em fim. Deixando aos práticos o trabalho de interpretar e de utilizar suas teorias, o matemático da escola algebrista dá menos valor às teorias construídas e aos resultados adquiridos do que ao método pelo qual ele os alcança. Seu fim principal não é conhecer fatos novos, mas, aumentar sua potência criadora e suas fontes de construtor, aperfeiçoando cada vez mais seus processos."

Esses dois espíritos, que surgem em toda a história da Matemática, travam uma luta constante entre si, luta cheia de vitórias e de derrotas, em que ora um predomina, ora outro. Esses dois espíritos são necessários para o progresso da matemática e não é possível que um consiga levar a vitória definitiva sobre o outro, e bem sabemos por que. Na Ciência também se observa o mesmo espírito, ora dominando o analista frio, especialmente investigador, ora o sintetizador, que reúne os fatos para com eles construir a teoria que os identifique. Quanto deve a Ciência ao erro? Quanto deve ao malogro? Não foram experiências malogradas que se tornaram a gênese de novas e importantes descobertas? Que nos mostra a Astronomia senão uma série de equilíbrios e desequilíbrios motivadores do toda a gama de corpos que povoam o espaço? Como existiriam astros, sem antes terem existido nebulosas? E que são as nebulosas senão grandes campos de choque diversos, de equilíbrios e desequilíbrios das mais variadas formas? Do Caos primitivo, temos de captar dois aspectos antinômicos, para compreendê-los, dois possíveis, ora mais ou menos atuais, ora mais ou menos virtuais, mas antagonistas sempre.

Se os astros exigem, para serem criados, condensações na energia das nebulosas, essas condensações foram desequilíbrios de um certo momento. "Se em cada massa de gás em condensação, o movimento, em cada ponto, tivesse sido dirigido para o centro, teria resultado finalmente uma nebulosa esférica, absolutamente imóvel; mas o menor defeito de simetria, num sistema de correntes, devia dar a cada massa, em vias de contração, um movimento de rotação lento, no início, mas crescente à proporção que a massa se contracta cada vez mais, em virtude do princípio da conservação do movimento angular" (James Jeans).

Essa rotação, por sua vez, vai dispersar a matéria cósmica. A concentração leva a acelerar a velocidade de rotação e se essa matéria é formada de uma massa líquida, ela se fragmenta em duas; se de uma massa gasosa, sua forma lenticular se

achata cada vez mais, expelindo matéria. Pela teoria das marés, se as estrelas passam pela vizinhança uma de outra, dá-se uma extração de matéria.

E assim se formam os planetas. O desequilíbrio continua sempre. Os corpos astronômicos se desagregam, por emissões de radiações.

As teorias, que se formam para a explicação dos fenômenos astronômicos, revelam sempre esse dualismo, esse antagonismo constante de equilíbrio e desequilíbrio na natureza. Mas, se deixarmos de lado essas longas teorias e examinarmos o modo de proceder da Ciência em geral, vemos sempre que tudo quanto é variável, efêmero, negativo, é reduzido à não-existência. Um agente de perturbação não pode ter em si mesmo sua justificação. As teorias não dizem o que seja o invariante, como a razão, apesar de todos os seus esforços, não consegue nunca definir nem mostrar o que é fundamental para ela, mas, apesar de tudo isso, ela tem de afirmar que uma só ordem, uma única, pode constituir o absoluto. E a Ciência escolheu a extensidade homogeneizante, influída pela razão dos racionalistas, como base para a explicação do mundo físico-matemático.

A Ciência, em geral, combate o *a priori* para afirmar o *a posteriori*, como já vimos. Mas o que é interessante é que a Metafísica, embora julguem alguns metafísicos e os cientistas o contrário, é *a posteriori*, enquanto a Ciência, ao deixar-se dominar pela extensidade, procede sempre *a priori*. A Metafísica trabalha *a posteriori*, fundada nos conjuntos cognitivos gerais de onde ela surge, embora pareça que não, enquanto a Ciência coloca-se sempre, ante a realidade, sob um ponto de perspectiva apriorístico.

* * *

A Ciência fundamenta-se num princípio teórico *universalmente válido*. Não é como a filosofia que tem um princípio teórico, *particularmente válido*, porque esta interroga, *quer saber.*

A Ciência funda-se num princípio *universalmente válido*, porque a Ciência sabe. Ao lado das duas, podemos pôr a Religião que *crê*[68].

Para fazermos uma rápida explanação clara, e ao mesmo tempo em profundidade da teoria da Ciência, queremos analisá-la em seus fundamentos epistemológicos, aproveitando tudo quanto já estudamos e lançando mão, também, de nosso método que, estamos certos, oferecerá agora amplos benefícios. Se não

[68] Em "Filosofia Concreta" expomos uma visão da filosofia sob bases apodíticas, ou seja, sob juízos universalmente válidos, o que torna esse livro um obra axiomática.

podemos penetrar na totalidade deste tema, que exige obra maior, podemos, no entanto aproveitando nosso método, mostrar como é possível fazer uma análise da Ciência em seus fundamentos teóricos, facilitando um emprego exemplificativo, que será bastante útil para outras investigações.

Para evitar um estudo histórico da Ciência, que as dimensões do livro impedem, estabeleçamos um marco, dividindo-a em duas fases distintas: a) fase pré-relativista e b) a relativista, na qual estamos.

A Ciência pré-relativista fundava-se no princípio da homogeneidade geométrica do espaço absoluto e de um tempo também absoluto, isto é, de uma sucessão homogênea e invariante. Tendo como *ponto de referência* esse ponto de apoio tão sólido, era fácil compreender o movimento e qual situação, restando apenas aquelas antinomias da razão já expostas por Kant, a ameaçarem-na. Mas a certeza em que se apoiava a Ciência de então era uma promessa constante de poder superar tais antinomias. Nessa fase, na realidade, o tempo havia sido eliminado em favor do espaço. O tempo tinha um conteúdo que lhe era dado como aplicação da extensão geométrica. Em outras palavras, dizer-se que o tempo era uma sucessão homogênea e uniforme, era aceitá-lo como um contínuo, cujas partes podiam ser vividas ao infinito, todas idênticas entre si.

Que é significativo nessa concepção?

É o dirigir-se diretamente contra toda a heterogeneidade que possa ser insinuada em qualquer partícula do tempo. Na noção de espaço absoluto, é este de uma homogeneidade rigorosa absoluta, uma identidade que nada pode perturbar. Os objetos, as formas são de uma variedade extrema, mas são fundados numa homogeneidade perfeita, com um fundo idêntico, contrário a todo e qualquer antagonismo em seu seio; portanto sujeitos à não-aniquilação, ao não-desaparecimento, eternos, constantemente sempre os mesmos. Daí as leis fundamentais dessa Ciência, como a da conservação da matéria, a da conservação da energia, e a conservação da força. O espaço é absolutamente simultâneo, um infinito de identidade.

Como a realidade nos mostra corpos sólidos, mais ou menos sólidos, rígidos, mais ou menos rígidos, essa Ciência, fundada inteiramente na razão e nos seus princípios, construiu o espaço com algo rígido, absolutamente rígido, transcendendo assim, à experiência para criar uma idéia de simultaneidade, de extensidade absoluta. Para essa Ciência, movimentar-se era mudar de posição.

Mas mudar implicava a inclusão do tempo, porque mudar seria passar de um lugar para outro, e essa passagem, não sendo simultânea, exigia o tempo. Mas, como o tempo era compreendido apenas como espaço, aquele não perturbava a identidade que se movia. Toda cinemática clássica, Ciência do movimento, não encontrava, então nenhuma dificuldade para fundamentar-se. A inércia seria uma tendência da identidade para guardar-se, e embora Becquerel dissesse que "a inércia é essa tendência da matéria em guardar seu estado de movimento", nada vinha prejudicar, porque esses conceitos obedeciam ao princípio rígido, já aceito pela Ciência como fundamental. Desta forma, não havendo modificações no móvel em movimento, que permanecia idêntico a si mesmo, o movimento não destruía nada, de forma que uma identidade substituía outra. Mas, para explicar o movimento, cuja identidade tinha de permanecer invariável, foi preciso aceitar-se um elemento, fonte dessas modificações, uma causa dessas perturbações, que, na realidade, eram aparentes, e surgiu um agente misterioso, ao qual deram o nome de *Força*.

Mas esse conceito era em si mesmo idêntico e atuava à distância, sem perturbar a identidade do móvel. Mas a força não era a aceleração. A aceleração era o resultado da ação da força sobre a massa, que era uma quantidade invariável de matéria móvel.

Dessa forma, a força passava a ser uma causa abstrata da aceleração, como o tempo absoluto o era da sucessão.

Assim, a Ciência pré-relativista era fundamentada na extensidade, dominada por esta, avassalada por esta e, filosoficamente considerada, punha-se totalmente sob a proteção da concepção de Parmênides, que já tivemos oportunidade de examinar. Era, assim, uma obra gigantesca da Razão dos racionalistas, mas totalmente absorvida em seu próprio campo.

Vimos que o ponto de referência da Ciência pré-relativista era um ponto sólido, o espaço homogêneo e absoluto. Mas a Ciência relativista vai revolucionar toda a Ciência, ao considerar esse ponto de referência não mais absoluto, mas relativo: não mais homogêneo, nem firme.

A TEORIA DA RELATIVIDADE

Sabemos que não é fácil, sem o uso da Matemática, expor a teoria da relatividade, nem poderíamos aqui examiná-la, mesmo em seus aspectos gerais. Mas procuremos expô-la de forma a dar, pelo menos, um certo conteúdo rigoroso.

Uma célebre experiência realizada por Michelson, em 1881, e retomada por outros cientistas, veio abrir o campo para uma nova concepção de espaço, como também do tempo. Um corpo (que tem três dimensões como todos os corpos) em movimento, contrai-se e essa contração é ascendente. Ao alcançar o movimento a velocidade da luz, esse corpo teria apenas *duas* dimensões. Desta forma, a *massa*, que na dinâmica newtoniana, na dinâmica pré-relativista, era invariante, passa, na da realidade, a ser uma *grandeza variável*.

Uma porção de matéria terá uma massa relativa ao sistema de referência e aumentará a velocidade. Esse aumento estará em função da velocidade. Quanto mais aumentar esta, mais aumentará a massa. Enquanto isso se dá, dá-se uma diminuição do tempo próprio. E quando a velocidade atinge o valor limite, que é verificada na luz, isto é, quando a porção de matéria se move igual à da luz, a massa torna-se infinita e o curso do tempo estaria suspenso. (Na realidade, tal não se poderia dar porque seria necessário que o móvel possuísse uma *energia infinita*, e uma energia infinita é absolutamente contrária ao próprio sentido de energia, que tem de ser limitada, porque se fosse infinita negaria o seu próprio conceito). Vamos a um exemplo: imaginemos um corpo, que percorre o espaço, cuja massa é *m*, e tem velocidade *v*. Aumentando *v*, a velocidade, a massa do corpo *m* aumenta, e o tempo diminui. Imaginai que essa velocidade é tão veloz como a da luz, a massa cresceria ao infinito e o tempo desapareceria. Um espectador veria simultaneamente o corpo no ponto de partida, como no de chegada, e a massa deixaria de ser aquela invariante aceita pela Ciência pré-relativista. A relatividade veio assim tornar a massa e a energia a mesma coisa e o princípio de conservação da energia, que antes eram distintos, fundam-se numa nova grandeza, mas relativos ao sistema de referência. Dessa forma, desaparece a *identidade* da Ciência pré-relativista, para permanecer apenas a *relatividade*.

Assim a concepção extensista, predominante até então, passa a sofrer restrições de um outro fator, a intensidade. Mas essa posição não satisfaz a razão e não são poucas as tentativas que se tem feito para superar essa situação incomoda. É necessário encontrar alguma coisa única atrás de tudo que se transforma e se movimenta, alguma coisa idêntica a si mesma. Essa natural tendência do espírito

humano à identidade, esse desejo do eterno, do perfeito, do absoluto, é porque ele conhece o relativo, o intensista, o vário, o diferente. Eddington conclui, depois de reconhecer esse impulso do nosso espírito, que a "substância", a "natureza das coisas" permaneça para sempre, para nós, desconhecida. Conclui que a heterogeneidade está no objeto, está neste mundo que talvez nunca possamos conhecer, e não no sujeito. Einstein, porém, discorda dele. A heterogeneidade, o variante, está no sujeito e não no objeto. É no sujeito que está a descontinuidade, é no subjetivo que está a intensidade heterogênea.

Que se conclui daí? Que ambos não podem fugir ao dualismo, ao antagonismo da existência, essa estrutura dualística antinômica do nosso espírito como do mundo tempo-espacial. Por não compreender que essa situação em que se encontra o espírito é conseqüência de não ser considerado seu caráter dialético, caráter dialético também de toda a existência, é que Eddington em seu livro "La nature du monde physique", ao lembrar a frase de Hamlet: "devo me limitar a uma casca de noz e me considerar como um rei do espaço infinito", acaba de exclamar: "*O que é* é uma envoltura que flutua na infinidade do *que não é*". Mas essa exclamação de Eddington é mais profunda talvez do que ele julgava, e vai mais longe do que poderia pensar, porque ela é profundamente dialética ao aceitar a antinomia da afirmação e da negação. É essa razão do equilíbrio instável da existência, o dinamismo da própria natureza.

Eis que surge De Sitter, um grande físico, e verifica que "as propriedades do seu universo...lhe mostram...que o espaço marca uma tendência a se contrai e a se dilatar, e que todos os objetos, que nele se encontram, tendem a se afastar uns dos outros ou a aproximarem-se precipitadamente".

O abade Lemaitre, da Universidade de Louvain, em seus trabalhos recentes conclui que o Universo "é um edifício instável: ele não poderia permanecer por muito tempo em repouso, mas se poria imediatamente a dilatar-se até o infinito ou a contrair-se até não ser mais do que um ponto." Conclui o abade Lemaitre que o universo está em expansão agora, mas é alternado por fases de contração.

Não conseguem os relativistas, por mais que se esforcem, libertar-se do antinômico que forma o Universo instável, e se há uma certa estabilidade, essa só pode ser concebida como dinâmica: uma estabilidade como equilíbrio do devir. Esta é a situação atual da Ciência em seus fundamentos teóricos.

A relatividade funda-se também numa concepção antinomista do universo.

Todas as tentativas feitas até agora para superá-la e construir um universo idêntico malograram.

Mas uma posição como a nossa, que se coloca acima desse dualismo e pode conceber o universo com esse caráter pulsativo, que nele encontrou o abade Lemaitre, e ver essa pulsação em toda a existência, esse antagonismo em todo o existir, é permitir que se abra um novo caminho para novas investigações, ao mesmo tempo que nos permite possamos visualizar o pensamento humano de um ângulo superior e compreender as divergências, e ultrapassar o estreito de uma concepção unívoca, e permitir que nosso espírito, conhecendo outra subtileza, possa invadir novos terrenos, sem medo de afrontá-los. Viveram os pensadores procurando ocultar, escamotear, conscientemente ou não, tudo quanto vinha perturbar a doce tranqüilidade de uma concepção homogênea e estável. A nova filosofia, que há de surgir, não temerá penetrar pela selva das antinomias e as aceitará como constitutivas da existência finita, para, por meios delas, poder efetivar uma visão mais ampla, mais geral e mais concreta da realidade[69].

* * *

Já vimos e examinamos por diversas vezes, a tendência comum na filosofia em querer reduzir o tempo ao espaço ou vice-versa, e não vamos repetir os argumentos de uns e de outros. Todos nós falamos sempre do tempo e do espaço, no entanto, são dois conceitos ricos de problemas, dos quais já tivemos oportunidade de fixar alguns, mas ainda estamos longe de haver examinado todos os aspectos.

Vê-se, na "Psicologia", que a noção do espaço tem sua origem no mundo sensível, muito mais que a do tempo. Mas, o que não resta duvida, é que tanto uma noção como outra surgiram da experiência e foram exercer, posteriormente sobre a experiência, a sua ação modeladora. Embora as consideremos ou como aparências pragmáticas do espírito ou como provenientes de qualquer princípio desconhecido para nós, um *noumeno,* por exemplo, não podem ser destacadas da experiência. A noção de espaço tem sempre algo de real, enquanto a de tempo tem sempre algo que começa, que se desenvolve. Mas, no entanto, nem do tempo, nem do espaço temos uma intuição sensível, uma percepção, nem uma intuição direta. Permanecem ao lado da experiência como conceitos. O mais concreto que temos do espaço não vai além do espaço matemático, que é uma abstração.

---

[69] A aceitação das antinomias do finito não exclui a unidade suprema do Ser Transcendental, como vemos nos outros trabalhos que constituem essa Enciclopédia.

E o mesmo se dá quanto ao tempo, que é uma realidade abstrata como aquela. Tudo que existe corporalmente pode ser símbolo do tempo, porque tudo tem tempo, não podemos, porém, ir além desse simbolismo. No entanto, na nossa interioridade, sentimos, vivemos o tempo, porque toda a nossa construção psíquica consciente passa-se no tempo. Assim também nas experiências exteriores o espaço se impõe sem que o possamos captar. Quando se estuda a consciência, na Psicologia, não se separa a memória que a ela está ligada. A memória inclui a aceitação do tempo; a memória reverte o tempo que já passou. Recordar é reverter. Não haveria consciência se algo não permanecesse no espírito. Consciência é *Ciência com...* Alguma coisa fica até chegar a nova. E quando afirmo que uma experiência é igual a outra que já tive, é que algo da primeira ficou, senão não poderia comparar. E a consciência do diferente nasce desse choque entre o passado e o presente. Assim, a experiência do *mesmo* exige um esforço de memória. Para dizer que *isto* é o mesmo *daquilo*, tenho de ter a memória do segundo, para poder compará-los; e quando digo que são diferentes é que o segundo desmente o primeiro.

Mas, para apanhar o heterogêneo, o diferente, o vário, basta apenas o sensível imediato. Para descobrir o homogêneo, necessito que a memória intervenha. Contudo, nunca poderíamos dizer que a experiência direta é diferente se não possuíssemos já o critério do idêntico e de ser contrário, o diferente. Se assim não fosse, nunca distinguiríamos o que quer que fosse, para dizermos que é heterogêneo. O conhecimento dessas duas noções exige uma ordem lógica inversa. Assim todo conhecimento, como exige a consciência, exige memória, *exige que alguma coisa permaneça a mesma*.

A ideia de espaço é, como já vimos, uma idéia abstrata. O espaço separa-se para nós da percepção sensível. Consideramo-lo como transcendente às percepções, e onde as percepções se processam.

Consideramo-lo pela razão, como idêntico a si mesmo, sempre igual a si mesmo. Não é inseparável a noção do espaço da memória, uma memória estática, imóvel. O espaço, como não o podemos conhecer, como ele não é algo, ele não é propriamente estático, mas estatizado por nós.

O espaço é reversível, enquanto o tempo é irreversível. Mas a reversibilidade é a característica da memória. Como poderíamos sem a memória, ter a noção da reversibilidade? Como poderíamos saber que fazemos um percurso e depois fazemo-lo inversamente, e termos consciência dessa reversibilidade se não houvesse memória.

Como poderíamos dizer que uma percepção é semelhante, igual ou diferente de outra se não tivéssemos memória?

Na verdade, não percebemos *o espaço,* mas percebemos *no espaço* ou pelo espaço. Não percebemos tampouco a mutação, mas a coisa mudada.

Percebemos uma *aparição* e uma desaparição, e a identidade ou a diferença entre um estado e outro são dados pela permanência dessa aparição ou pela força desta desaparição. E quanto ao tempo, vemos que não apreendemos o instante que passa; mas o instante que passa nos é dado a conhecer pelo futuro e pelo passado-memorizado.

Quando sinto que algo aparece no meu campo perceptivo, sinto naturalmente que algo desaparece. Já mostramos que não teríamos a noção do tempo se nossa percepção fosse contínua. Então tudo nos seria dado como um todo. Perceberíamos tudo. Mas nossos sentidos são limitados, seletivos, portanto parciais, descontínuos; captam apenas parte. Onde há percepção, há não percepção; onde há conhecimento, há desconhecimento. Nossa consciência exige uma parada também. Nossa incapacidade de abarcar a simultaneamente tudo, (por isso o conhecimento), dá-nos a noção do tempo. Nós vivemos por intermitências a continuidade. Podem alguns dizer que tais intermitências são apenas aparentes. Aparentes ou não, elas se dão, e, se, sucedem, como poderiam suceder se tudo fosse contínuo?

O dinamismo do tempo é um dinamismo entre o ser e o nada relativo, entre o que é, deixa de ser e torna a ser. Uma descontinuidade do ser é uma intercalação de não-ser. Como nosso conhecimento é descontínuo, intercala-se nele a desaparição por entre a aparição, o que surge e o que desaparece. Essa descontinuidade nos dá a idéia da passagem de tempo, que abstraímos depois dum tempo homogêneo, constante, como duração, como o faz posteriormente a razão. Mas o tempo está ligado a toda a nossa psique, e toda a nossa subjetividade é tempo. É tão intrínseco ao conceito de tempo de desaparição, que conhecemos o tempo como sucessão; um instante vem e substitui outro; sucede a outro. O minuto que passa é substituído por outro minuto que passa. Um minuto não fica ao lado de outro minuto. No entanto, quanto ao espaço, sentimos que há simultaneidade; um espaço compreendemos ao lado de outro espaço; não concebemos uma parte do espaço que suceda a outra. O tempo é assim destruidor, transeunte, passageiro; enquanto o espaço é conservador, constante, imutável, estático. Não concebemos a realidade fora desses dois conceitos, que se impõem a

toda a nossa experiência objetiva, e, no entanto, estão ambos numa oposição da qual não podemos fugir, uma antinomia que não podemos deixar de reconhecer.

* * *

Falamos tanto no nada e o representamos como a *ausência* de alguma coisa, por isso o seu conceito é vazio, porque não podemos ter dele uma representação, mas apenas a representação da ausência de alguma coisa.

Podemos suprimir uma coisa, este quarto, por exemplo; aceitamos como *nada* este quarto, mas aceitamos esta casa. Prossigamos suprimindo a casa, nosso país, este planeta, o mundo solar, o nosso universo, até aqui podemos representar essas ausências, mas quando quisermos suprimir tudo, tudo, para não restar nada, então sentimos que dentro de nós algo se rebela. Algo em nós aceita esse nada como impossibilidade. Não é só o nosso espírito que não o concebe, mas nosso próprio ser que se opõe. Nós temos a *potência* da existência (quando tenho certeza de que vejo tenho a *evidência*, quando do que sinto, tenho a patência, de *patire*, sentir). Tanto nosso espírito se detém como se detém nosso ser. Não podemos aceitar o *nada* absoluto. Ele é para nós uma impossibilidade. Mas sentimos também que nosso raciocínio nele não pode penetrar; é o nada algo que nos escapa como conceito. Essa situação de nosso espírito nos mostra que tanto o estático como o dinâmico não podem ser absolutos. Para conhecer precisamos estatizar o fluente, porque conhecer é atualizar alguma coisa, parando-a. Nosso antagonismo de espaço e tempo, antagonismo antinômico, portanto irredutível, coloca-nos entre o estático e o fluente. E é tal situação, também, que não nos permite tenhamos um conhecimento absoluto nem uma ignorância absoluta. Conhecer é reconhecer. Reconhecer é encontrar o *mesmo*, o igual, o semelhante. O nada pode ser concebido de outras maneiras, como o expomos na "Dialética", e em outros trabalhos. Dizia Kant que nos "é impossível representar que não há espaço, embora possamos muito bem conceber que não há objetos nele". Realmente; mas essa representação que temos do espaço poderia acaso existir sem ser precisamente essa supressão, pelo nosso pensamento, dos objetos que estão nele? Mas é por suprimirmos os objetos que estão nele, que temos uma noção teoricamente pura do espaço. Esses objetos são heterogêneos, e não é retirando-os que podemos conceber o espaço como homogeneidade.

Só podemos representar o espaço homogêneo pela supressão dos objetos heterogêneos; é suprimindo-os que obtemos a noção do espaço sem objetos, que, na verdade, é um grande vazio, nada.

É a este vazio que o racionalismo acaba por alcançar.

VIII - A CONSCIÊNCIA - A TEORIA DA AÇÃO

É em geral usada a palavra consciência para designar duas ordens de fenômenos psíquicos, distintos uns dos outros, cujas características e natureza procuraremos estudar aqui.

São essas as duas ordens: a) o estado de consciência em relação aos movimentos, tendências, mecanismos inconscientes; b) a totalidade da vida psíquica, que compreende tanto a ordem consciente, como a ordem inconsciente.

Vamos empregar aqui o termo *consciência*, compreendendo esses dois sentidos, mas esclarecendo, sempre que necessário, ao que ele se refere. Já estudamos por muitas vezes o aspecto dualístico funcional de nosso espírito: a parte racional, reflexiva, intelectualizada, e a parte intuitiva, irracional.

Quando predomina a *intuição* na consciência, passam para o subconsciente a identidade, as tendências sintéticas da razão, sem deixarem de exercer sua ação sobre a ação intuitiva, pois, partindo do nosso princípio da contemporaneidade, não há conhecimento do singular sem "inclusão" do geral[70]. A intuição de um objeto pelo espírito, embora este nele intua, realiza uma classificação, que já é função da parte intelectiva.

Não pode o homem ter um conhecimento singular sem aspectos racionais; a razão é implicada sempre. Se vejo pela primeira vez alguma coisa, um objeto novo, desconhecido, ao mesmo tempo que o intuo, *comparo-o*, com algo já conhecido. A razão, quando funciona na objetividade real, a qual não pode dispensar a intuição, e quando entregue apenas a pensamentos, nunca se afasta completamente do intuitivo, que lhe fornece pensamentos também do singular (imagens, etc.), como para comparar, como para fortalecer, corroborar ou opor-se a uma corrente pensamental. Quando meditamos racionalmente sobre um problema de ordem moral ou política, penetram por entre esses pensamentos fatos singulares meditados, imagens de acontecimentos, observações isoladas, que vêm para fortalecer a opinião que formamos ou para desmenti-la. Que nos mostra tudo isso? Mostra-nos que o nosso espírito funciona sempre dialeticamente. Não há um pensar apenas intuitivo. Há, no

[70] O geral (a forma) está inclusa na singularidade). Ela é possível de ser inteligida, pois nos é dada "confusamente" (fundida) com a coisa. Ela é abstraída da coisa pelo intelecto, posteriormente.

primeiro, no intelectual, uma predominância do racional, isto é, aqui, no choque, prevalecem sempre os pensamentos fundados nos princípios da razão, enquanto, no segundo, a ordem dinâmica é inversa, e nela predominam as intuições, o irracional, o diferente, enquanto o racional é virtualizado.

A consciência está sempre presente quando do funcionamento dessas duas potências do nosso espírito. Verificamos que elas são o resultado de um processo de *coordenadas*, e o termo nos serve perfeitamente bem. As *coordenadas* da função racional, intelectual, são de uma ordem dinâmica com predominância da extensidade (pois a razão é extensista), num embate de vetores intensistas (intuitivos) e extensistas, com predominância destes, que são atualizados; as *coordenadas* da função intuitiva, irracional, são de uma ordem dinâmica inversa, com predominância da intensidade (pois a intuição é intensista), num embate de vetores extensistas (racionais) e intensistas, com predominância destes, que são os atualizados.

Ora, sucede que não somos, portanto, nem racionais puros, nem intuitivos puros. Há uma dialética interior, formada pela consciência e pela inconsciência. No campo da consciência, temos a oposição entre as coordenadas da razão e as da intuição e, nestas, uma dialética interna.

Individualmente os homens se diferenciam pela maior ou menor predominância dessas funções. Há os intuitivos e os racionais, que são subordens das grandes classificações da tipologia.

A *consciência intelectual* (consciência com a razão) e a *consciência intuitiva* (consciência com a intuição), eis as duas ordens da consciência que iremos estudar.

Na consciência intelectual, o conflito entre o racional e o intuitivo revela a predominância do primeiro sobre o segundo, o dedutivo é atualizado e o indutivo é virtualizado; a identidade é atualizada e a não-identidade (diferente) é virtualizada.

Na consciência intuitiva, dá-se o inverso.

Por *consciência intelectual* entendemos o conjunto dos estados de consciência e os dinamismos antagonistas subconscientes que os provocam (pois as coordenadas da razão tem a participação contemporânea das coordenadas da intuição). Mas, nesta consciência, todo o funcionamento do processo consciente marcha para a *predominância* da identidade, do racional, como já vimos.

Considera-se inteligência o conjunto de todas as funções que tem por objeto o conhecimento, no sentido mais amplo da palavra (sensação, associação, memória, imaginação, entendimento, razão, consciência). É ela colocada comumente em face

dos fenômenos afetivos, e dos fenômenos ativos ou motores. É assim como consideram a inteligência, em geral, os psicólogos. Não é a inteligência apenas uma parte da vida psicológica, nem é inteligente apenas o que é capaz de um bom raciocínio. Inteligente é o que é capaz de atualizar a intensidade e o diferente, a intuição, por entre as identidades, ainda com a capacidade de poder percorrer todas essas coordenadas do espírito e viver as diferenciações, as semelhanças e as sínteses. Por isso, a inteligência não é algo que se ensine, mas é inerente ao indivíduo. O mais inteligente vive a luta interior do dinamismo diverso do espírito. Pode ele adquirir um método capaz de permanecer por esse conflito, sem deixar-se nunca avassalar por uma ou outra das coordenadas do espírito, e aproveitar delas o sentido concreto da realidade que elas oferecem. Todas as funções, que são consideradas como fazendo parte do espírito, são estudadas na "Psicologia".

Interessa-nos agora, focalizar alguns aspectos da *consciência acional* (volicional), que tem correlação com a intuição.

Uma observação que se faça entre o fenômeno vivo e o fenômeno físico-químico, em suas várias complexidades, leva-nos a uma visão geral da consciência acional. O que desejamos realizar aqui.

Tal tarefa nos permite uma visualização geral do que já estudamos na "Psicologia" e do que iremos agora estudar. Embora seja uma distinção subtil, convém ser feita desde logo a que se pode estabelecer entre ação e atividade de um lado; ação e passagem ao ato, de outro, que tantas vezes são confundidas.

Na ação, psicologicamente considerada, há um fim a atingir, uma missão a realizar, uma meta a alcançar. Ela surge de um processo que *pre-tende* e propõe-se realizar alguma coisa, e esta coisa é, nesse instante, apenas uma possibilidade, ou tem algo ainda que é possível, porque a meta é ainda o que não está atingido, o que ele se propõe atingir. Em toda ação há uma passagem do ato, mas essa não o define, porque não é apenas a passagem ao ato, mas também a *intenção*.

A atividade é o caráter do ser que é ativo.

Nas Ciências naturais, emprega-se o termo *ação* num sentido lato.

Nós, porém, o usamos dentro da Psicologia, o qual inclui previamente, uma meta a ser atingida, para diferenciá-lo de um *acontecimento qualquer*, onde há a influência de um ser sobre outro ser qualquer. Posto isto, lembremos os estudos já feitos sobre a diferença na ordem dinâmica entre os seres vivos e os seres brutos, entre a matéria orgânica e viva e a matéria inorgânica, bruta.

Na matéria bruta, a ação e a reação são sempre constantes e simétricas. A toda ação corresponde uma reação. Essa relação é constante e igual. Já nos seres vivos, a ação e a reação físico-químicas não tem essa relação simétrica tão acentuada, pois a reação pode superar a ação; isto é, o dispêndio de energia de uma reação pode ser superior ao da ação, e, além disso, variável. Uma bola de bilhar, ao receber o impulso da outra, mover-se-á sempre numa relação *constante* de forças que a mecânica estuda. Um ser vivo reagirá numa relação *inconstante*, ou mais ou menos inconstante, porque, nos seres vivos, dá-se outro conjunto mais complexo, que é o da incitação, de que já tratamos.

À proporção que se complexiona a vida, complexionam-se as ações e reações dos seres vivos. É que em toda ação do ser vivo há uma meta a atingir, um fim a alcançar, e por isso põe em movimento, não apenas a parte atingida, mas o todo, a unidade orgânica que movimenta, que lança mão de suas reservas para reagir: portanto, põe um ímpeto mais ou menos maior, sem que haja uma relação constante. Com a complexidade da vida, a simples ação e reação são substituídas pelo tropismo, este pelo tactismo, este pelo instinto, pelos reflexos condicionados e, finalmente, estes através da inteligência, pela vontade, e suas outras funções que citamos acima. Assim à proporção que o animal se complexiona, vemos surgir uma função que já delibera, que escolhe, que executa, como vimos nos exemplo do tactismo, no próprio instinto, que está sempre coordenado com uma função acional. Quando o ser vivo atinge a complexidade do homem, há um inversão total na ordem da natureza viva. Os reflexos, que no animal inferior são predominantes, passam a ser substituídos, não porém eliminados, nos seres superiores até atingir o homem.

A este, já não lhe bastam os instintos para movimentar-se na vida; surge, então, o que se chama *cultura*. O homem precisa deliberar, escolher, executar, lançar mão de suas reservas energéticas, ordená-las em ação pela vontade. Sua vida acional segue uma ordem inversa. Quanto mais decresce a parte reacional da natureza, aumenta a parte intelectiva. A consciência acional se desenvolve, o homem quer e sabe que quer, e auto estimula-se, auto-incita-se.

Alguns psicólogos julgam que a vontade é uma forma degradada da ação. Sim, se considerarmos a ação apenas no sentido que a emprega as Ciências naturais. Mas se considerarmos o germe por nós citado em toda ação biológica, que é um tender para alguma coisa, um fito a ser alcançado, vemos que esse fito cresce à proporção que a vida se complexiona, enquanto decresce a ação no sentido meramente das Ciências

naturais e a vontade surge para substituí-la, até atingir, no homem, o grau que conhecemos[71].

A vontade como querer é o fito intensivamente desenvolvido, que se separa, a pouco e pouco, da ação, para constituir, com o tempo, todo o sentido da psicologia volicional. A regressão é apenas no tocante à ação, excluída do fito a alcançar, isto é, do seu *telos* (em grego fim, daí Teleologia). Já vimos que compreendemos este fim como domínio de todo orgânico, como o todo influindo sobre a parte, porque todo o ser vivo é antes de tudo uma unidade, e tudo quanto nele se desenvolve tende a servir a essa totalidade[72].

A vontade é individual, surge no indivíduo, é uma emanação do indivíduo. Ela surge de um conflito interior (deliberação), ela escolhe, ela passa (na verdade determina) à ação. Essa complexidade da vida, que leva ao desenvolvimento da parte volicional e à redução da parte puramente reflexa do homem, coloca-o inteiramente em face de uma heterogeneidade de possibilidades que, entre elas, ele deve escolher. Essa "vontade" tem uma história dentro de cada indivíduo, porque ela não surge desde logo, mas desabrocha-se, desenvolve-se pela juventude, até atingir, na idade adulta, seu ponto mais alto, para decrescer depois, deixar de ser ela mesma, para tornar-se hábito.

Colocado ante a vida, o homem, como um animal complexo e superiormente heterogêneo, teve de desenvolver sua inteligência, organizar suas funções, classificá-las para poder enfrentar a vida. A vontade surge, então, por entre esse imenso mundo de possibilidades para fazer uma escolha. Já vimos que o homem é o ser que melhor conhece e acredita nas possibilidades, e por ter consciência delas e em nelas acreditar, ele executou, realizou, criou, *culturalizou-se*. O mundo da cultura, que só pertence ao homem, é um produto da aceitação das possibilidades. A vontade afirma a "confiança" nas possibilidades. Por isso, na criança, há tanto querer, porque a criança acredita em toda possibilidade que ela imagina, e quer realizá-la.

O querer é essa "crença" na possibilidade posta em ação, mas já sob o influxo da razão, do raciocínio, da inteligência, da escolha estudada. A vontade tem graus quanto ao aspecto acional. E são esses graus que lhe emprestam a adjetivação de vontade refletida, de vontade inteligente e outras, que a linguagem familiar tanto emprega, num sentido tão inconscientemente profundo.

---

[71] É comum, na psicologia, a confusão entre **querer** e **vontade,** cuja distinção já fizemos.
[72] Esta tese é por nós desenvolvida em "Teoria Geral das Tensões".

Vemos os cientistas em geral, quando estudam os fenômeno vitais, considerar o ser vivo, ora como uma entidade sintética que se defende, ou reage contra a variação caótica do meio exterior, ora como apenas uma emanação de fatos naturais, uma forma de continuidade com a realidade físico-química, susceptível de um determinismo tão rigoroso como o dessa realidade; um determinismo matematicamente geral.

No entanto, se o ser vivo participa apenas do mundo físico-químico, como poderia ele voltar-se contra este?

Neste caso, teríamos de aceitar que o mundo físico-químico possui, em sua ordem, um caráter dualista: uma interioridade sintética e uma exterioridade analítica, em antagonismo.

Mas essa não é a concepção dos cientistas em geral. Poucos são os que reconhecem que o aspecto físico-químico é apenas um aspecto da realidade que a Ciência, apesar de toda a sua objetividade, funda seus objetos em abstrações, que só dialeticamente considerados podem alcançar uma rigorosa concreção.

IX - A AFETIVIDADE

Não pode a Lógica interessar-se vivencialmente pelo afetivo, quando ela opera com conceitos rígidos, homogêneos, tais como identidade, verdadeiro, falso, etc. O que vem da afetividade está cheio de calor, de dinamismo, de diversidade, de heterogeneidade, de diferente. Não elimina a Lógica o sujeito com sua vida para interessar-se por tudo isso que de imutável, estável, rígido, está sob toda essa multiplicidade agitada da vida? Que tem que ver a verdade fria e objetiva com o sentimento, com as emoções?

No entanto, o homem é essa afetividade. São esses momentos simpatéticos e antipatéticos, constantes, contrários, pois todo existir é um passar alternado por entre esses instantes e em cada sensação, em cada pensamento, em cada ato, há uma multidão de pequenos, rápidos e passageiros momentos agradáveis e desagradáveis. Nada seria mais eloqüente para falar da vida do que as afeições. No entanto, que silencio mortal há pelas páginas da Filosofia! Os filósofos, como seres frios, insensíveis, marmóreos, estudaram sempre a afetividade, como se ela fosse apenas o que há de rígido e de inane no conceito que dela criou a razão. Alguns raros autores se

atreveram a penetrar pelo mistério da afetividade, que muitos julgaram ingenuamente explicar apenas pela Fisiologia, por combinações físico-químicas, pela função dos nossos órgãos, etc.

No entanto, que mistério profundo na dor e na alegria! Que diversidade, que heterogeneidade! Dizia Nietzsche que "a alegria era mais profunda que a dor, porque à dor nós dizemos "passa!" mas, para a alegria, queremos a eternidade, profunda eternidade".

De uma coisa, todos nós temos certeza porque a vivemos em nós, porque ela nos avassala, nos penetra: a afetividade (a dor, o prazer, a alegria, a simpatia, o desagradável). Vivemos a dor, somos a dor e a alegria. Poderíamos dizer que temos a consciência da dor? Não; temos a *vivência* da dor.

Vivemos a dor e a alegria. É a dor apenas um ser relativo? Sentis como uma relação? Não a sentis como suficiente em si mesma? Sentis a dor sem necessitar de outra coisa para vivê-la, porque a viveis em vós mesmos, diretamente, intuitivamente. Ela é ela mesma, em si mesma, não se transforma em outra coisa, não é causa de nada, diferente de si mesma, não está relacionada com o que quer que seja para ser o que ela é. Iludiram-nos as condições experimentais que a acompanham, que foram julgadas como se a constituíssem, quando apenas a despertam. Um estado afetivo não nega nem afirma: *é*. Não é contraditório nem não-contraditório. *É*. Não existe por oposição a outra coisa; não está sua existência baseada numa contradição. *É*.

O estado afetivo é uma singularidade. É caracteristicamente diferente de um fato qualquer do mundo exterior. Podemos prever uma dor como uma possibilidade. Podemos evitá-la. Somos potencialmente sofredores, como sabemos que uma vida sem dores nem alegrias *é impossível*. O estado afetivo é único em sua existencialidade, irrepetível.

O que sucede é um outro estado novo, que a nossa memória permite comparar com outro anterior. Mas o estado afetivo é intensidade quase pura, e podemos compreendê-lo mais intenso ou menos intenso. Quando uma dor se ausenta, sentimos sobrevir uma alegria.

Após uma dor aguda, sua ausência nos alegra. Mas tudo isso não nega a sua singularidade, porque não poderíamos conceber essa alegria apenas como uma ausência da dor, porque ela é algo que se dá como é, porque é, tem positividade, posição. Ela surge com positividade e presença.

Assim como a Lógica foi buscar da afetividade seus conceitos mais profundos, como os de substância, de ser, de absoluto, de singularidade, hoje, mais do que nunca, terá a nova Lógica que se forma, essencialmente dialética, que buscar na afetividade novos conceitos para explicar o dinamismo da existência, como já a Filosofia foi buscar termos como patência, *pathos*, etc.

Quando observamos o nosso corpo vemos que é ele *objeto* do nosso conhecimento, mas quando sentimos uma dor, numa parte extensa do corpo, ele já não é apenas objeto. Na verdade, não é mais objeto nem sujeito, e à proporção que a dor aumenta e cresce, ela nos avassala, e ele deixa de ser corpo. (Neste caso, quando a dor aumenta de intensidade até graus elevados excepcionais, sentimos que há um conflito agudo dentro de nós, uma luta, um debate entre o que sente e o que é sentido, dois campos opostos, mas cuja posição vai aos poucos desaparecendo, até não ser mais sujeito nem objeto, até tudo ser apenas dor)[73].

Tem sido a afetividade um tema desprezado, posto à margem pela Filosofia, estudado apenas sob aspectos gerais, mas, na verdade, ela oferece um campo novo, uma nova metafísica regional, a "metafísica da afetividade".

X - A ESTÉTICA E A ÉTICA

Com Alexander Baumgarten (1714-1762) a palavra "estética" (derivada do grego *aisthesis*, sensação) tomou o sentido atual de "teoria do belo".

Desta forma, a interpretação que surge em primeiro lugar na Estética é saber qual a *essência do belo*, que é o seu objeto.

Se começarmos pelos gregos, vemos que Platão e Aristóteles identificaram o belo com o bom. Na Idade Média, o belo esteve em plano secundário, e nesse plano secundário chegou até Kant.

Com Baumgarten, ainda o belo era como uma espécie de perfeição confusamente concebida. Com Kant é que se pode estabelecer a distinção entre *estética subjetiva* e *objetiva*, cuja divisão marca a *predominância* da idéia fundamental, como já veremos.

---

[73] Na **frônese**, que é o conhecimento afetivo, há maior ou menor fusão entre sujeito e objeto, porque o sujeito conhece o que nele se dá. É ele mesmo o objeto do próprio conhecimento. Na "Psicologia" e na "Noologia Geral", estudamos a afetividade em sua característica metafísica, sobretudo na última das obras citadas.

Para a *estética subjetiva*, que é uma estética psicológica, o belo está no homem, é o subjetivo. A beleza não está nas coisas, está no homem. É ele quem empresta às coisas o belo. E como a natureza humana é mais ou menos homogênea em todos os homens, estes podem sentir igualmente a beleza quando a imaginação se harmoniza com o entendimento. Então, chamamos esse objeto, que consegue provocar tal estado, de *belo*.

É *a forma* do objeto que o nosso juízo estético se refere, porque é ela que suscita em nós o jogo harmônico do entendimento e da imaginação. Mas essa forma não foi feita com o fim de que a encontremos bela. A forma do objeto não é uma finalidade, pensa Kant.

É nossa subjetividade que realiza essa harmonia, que permite que o chamemos de belo.

Depois de Kant, a estética subjetiva concebeu o belo como uma vivência, e essa estética é a predominante até os dias de hoje.

No entanto, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: se o belo é um ato subjetivo, como se explica que só alguns objetos a provoquem? Nesse caso, é preciso admitir que o objeto tem em si alguma coisa que provoca a emoção estética do belo, do contrário, todos os objetos seriam capazes de provocar essa vivência. Logo, deve haver, no objeto, alguma coisa. E os que defendem a estética objetiva exclamam: há uma vivência no belo, mas o belo não é uma vivência.

A estética objetiva pode ser *estética formal* ou *estética material*. A primeira, esboçada por Herbart, e continuada por Zimmermann e outros, estabelece a existência de certas idéias e certos conceitos gerais que são belos. E quando o objeto concorda com essas idéias, com o *formal*, é ele belo. Nesta caso, *belas são as idéias.*

A estética material pode ser *apócrifa* ou *autêntica*.

É apócrifa quando o belo é explicado por dados extra-estéticos.

Assim procede o religioso, quando afirma que a beleza do mundo está na revelação do Absoluto que o criou, ou Hegel que, para definir a beleza, parte das Idéias Absolutas, que são para ele o único real.

Desta forma, o belo é a manifestação sensível da Idéia. A estética material apócrifa põe *outra coisa* para explicar o belo. Se ele é o revelar-se do Absoluto, então tudo seria belo.

A *estética material* autêntica vê no fenômeno do belo algo que é *sui generis*, que é típico, e que não pode absolutamente derivar de qualquer outra coisa conhecida.

Assim o belo é algo tipicamente belo. Inúmeros autores, tais como Geiger, Fessoir, etc., procuram esse algo original que é a *razão* do belo. Entretanto, não conseguiram achar a essência dessa algo original. Atualmente, no entanto, com Geiger, inicia-se uma tendência a considerar o valor como esse algo originário do belo. Surge, assim, uma estética dos valores, como estética material autêntica.

Estudemos, agora, porque é fundamental para a compreensão das diversas opiniões apresentadas, a *essência do belo*.

Aceita-se que o belo é apreendido imediatamente, sem necessidade de um conhecimento, nem de reflexão. Quando olhamos uma obra de arte, tomamos o belo, apreendemo-lo sem necessidade de raciocínio, e quando olhamos demoradamente uma obra que ainda não nos provocou essa emoção, aguardamos até que, quando menos se espere, ele nos surja. Por isso o belo se nos apresenta como algo original, como algo de um tipo peculiar. O belo não é isto nem aquilo, é o belo.

Como só algumas coisas nos parecem belas e outras não, há de haver, nele, alguma coisa de objetivo e não apenas subjetivo.

Surge aqui um ponto de vista que merece atenção: é o que afirma que o belo é supra-individual. Uma coisa doce é agradável ou não a cada indivíduo; é relativa a cada indivíduo. O belo não é relativo; é belo. Independe do indivíduo, por isso nem todos o entendem, e eis por que há os entendidos do belo.

Não se pode dizer que o belo do quadro esteja nas tintas, nem no pano, nem na moldura. Esse algo, que é o belo, não está no quadro, é um *valor* estético. E é chamado valor porque não é um ente físico. As obras de arte têm relações com os valores estéticos. O valor não vale para alguém ou para alguma coisa; o valor *vale.* Nós intuímos o valor por uma intuição não sensível; portanto, direta. Vejam-se esses termos que expressam valores, tais como: sublime, vivo, trágico, simples, tensão, ritmo, unidade, multiplicidade, elevação, amplitude, etc.

São termos tirados de experiências sensíveis muitos deles, mas tem todos um valor estético.

Os meios de expressão do belo, na obra de arte, são diversos, como palavras, sons, cores, etc. Esses meios servem para expressar valores estéticos. E devem ser considerados apenas meios. Quando um artista os transforma *em fins*, temos, então, uma obra de arte inautêntica, o que é muito comum encontrar nas obras de artes, até nos grandes autores. Por outro lado, o artista deve usá-los adequadamente. Há uma variedade imensa de meios de expressão e uma verdadeira ordem entre eles.

* * *

Antes de encerrar este tema, desejamos lembrar a aplicação de nosso método na estética, que pode oferecer novas possibilidades de entrosagem dos diversos pensamentos esparsos na obra variada e numerosa sobre o assunto. Não há que negar que se nota, em toda a Estética, o mesmo antagonismo que se manifesta na extensidade e na intensidade. Quando o artista exagera a extensidade, exagera os meios, acentua-os. A intensidade simboliza os caracteres qualitativos da obra de arte, o que o artista diz. Os valores estéticos são apreendidos diferentemente. Ora, há quem os apreenda intensamente, com maior ou menor grau.

Isto serve para mostrar que há uma relatividade, não dos valores propriamente, mas do contemplador e do realizador da obra. Os valores estéticos variam na história quanto à sua apreensão. O que numa época é atualizado noutra não o é, ou o é menos. Dessa forma, vemos o caráter histórico da própria arte, que reflete também a alma de um artista, de um povo, de uma era. Há valores descobertos por um artista, que só gerações futuras estão aptas a compreender.

São tais fatos que têm levado a muitos julgarem que há uma relatividade dos valores, quando, na verdade, há uma relatividade do sujeito que a apreende. Os valores, como potência, já estão em tudo, suas atualizações variam historicamente, como verificamos quando estudamos os valores[74].

* * *

A palavra *ética* é derivada da grega *ethos*, que significa costume. Mas é com Aristóteles que passa a Ética a ser a Ciência do moral. O moral, na Ética, é tanto o moralmente bom, como o moralmente mal.

Quanto à essência do moral e segundo as suas respostas, podemos dividir a ética em *Ética formal* e *Ética material*.

Kant é o representante da Ética formal. Afirmou que não se podia definir a moral, fundando-se apenas na experiência. É necessário um juízo de validez universal para afirmarmos que isso é bom ou mal. Nem o bom, nem o mau tem nada a ver com o agradável e o desagradável, porque o agradável pode ser moralmente mal e o desagradável moralmente bom.

[74] É o que examinamos em "Filosofia Concreta dos Valores".

A experiência só pode proporcionar contingências e probabilidades. A moral, para ser independente da experiência, tem que ser dada *a priori*. Há de haver, portanto, uma lei moral, que seja válida em qualquer circunstância.

A vida prática do homem é regulada por toda uma classe de princípios e leis máximas, as opiniões, etc. Essas leis são objetivamente válidas, são *imperativas*.

Kant divide os imperativos em duas espécies: *imperativos hipotéticos*, quando são válidos em certas suposições, e *imperativos categóricos*, que valem sem condições.

Como exemplo do primeiro, temos a cortesia para agradar os outros; do segundo, o "não furtarás".

Todas as leis morais são imperativos categóricos, os quais residem em princípios apriorísticos. (Já estudamos bem em que consiste o *a priori* para Kant). Portanto, a lei moral só pode dizer: "Obra de tal modo, que a máxima de tua vontade possa valer sempre em qualquer tempo como um princípio universal."

Toda a crítica feita ao *a priori* de Kant recai sobre a sua concepção do moral.

A *ética material* pode ser considerada como *ética dos bens* e *ética dos valores.*

A ética dos bens é aquelas que torna a moral dependente dos bens reais, que são objetos de estimação do homem, ou dos bens ideais, que são objetos finais de sua estimação ou aspiração. Bom, portanto, é tudo quanto permite ou auxilia o alcançar desses bens ou fins.

Tais são o prazer, a felicidade, a utilidade, a cultura, o fortalecimento da vida, etc.

As principais correntes da ética dos bens são:

O *hedonismo* (de *hedonai*, palavra grega que significa "eu me deleito") torna o moral dependente do prazer sensível. Os cirenaicos defenderam essa doutrina que, esporadicamente, surge na obra de alguns autores materialistas.

O *eudemonismo* (de *eudaimoinia*, que significa felicidade) tem como fim a felicidade espiritual, o estado de contentamento da alma. Foi essa doutrina defendida por Sócrates.

O *utilitarismo* é a doutrina que defende a moral pela utilidade, ou bem estar do indivíduo ou da coletividade.

O *perfeccionismo* afirma que o moral está na plena realização da essência humana, na perfeita condução segundo a natureza racional do homem. Era essa a opinião de Aristóteles.

O *naturalismo* prega o pleno desenvolvimento de todas as inclinações e impulsos da natureza humana, como fato de moralidade.

O *evolucionismo* afirma que o progresso da humanidade é o fim determinante da moralidade.

A *ética religiosa* afirma que a moralidade está na conformidade com a vontade de Deus, e o mal é rebelar-se contra essa vontade.

Outra divisão, que se pode fazer sobre a ética dos bens, consiste em fundá-la no destino que se de aos bens ou fins a que se aspira: se tendem para o indivíduo, temos o *individualismo*, se para a comunidade, temos o *universalismo*. O individualismo é *egoísmo*, quando o que atua quer ser útil a si mesmo, e *altruísmo* quando quer favorecer aos outros. Por isso, pode haver um individualismo altruísta, quando se destinam aos indivíduos da coletividade os bens ou fins desejados.

Critica-se a ética dos bens, em todas as suas tendências, porque não explica o moral, por já o aceitar previamente como dado.

Quanto à *ética dos valores*, esta está ainda em seus primórdios, apesar de já haver uma bibliografia extraordinariamente vasta, e estudos notáveis como os de Scheler, Nicolai Hartmann, etc.

Os defensores desta corrente afirmam que uma ação não pode ser nem boa nem má. Uma ação é um processo psíquico ou psicofísico, que se dá num lugar e no tempo. A ação transcorre; é simplesmente. E nesse ser está toda a sua realidade. É apenas uma simples existência que, passada, não deixa mais rasto. É acaso verdadeiro ou falso o curso da corrente de um rio? E o vento que sopra, é verdadeiro ou falso? Estes processos simplesmente *são*. A própria vontade do homem, continuam os defensores desta doutrina, são processos apenas e nada mais. Não são bons nem maus, como tão pouco podem ser verdadeiros ou falsos...o que há de bom ou de mal são os valores, e os valores não são, *valem*. E é desses valores que tais ações são dependentes para que, em sentido translatício, possam ser chamadas de boas ou más. Os valores éticos não são, valem. Os valores não são pensamentos, porque jamais os pensamentos são verdadeiros ou falsos.

Vimos que os valores são polarizados. A um valor positivo, há sempre um valor negativo que lhe corresponde. Só os valores podem ser bons ou maus. Um pensamento não é bom nem mau. E quando se diz isso em linguagem comum, faz-se em sentido translatício, porque ser bom ou ser mau cabe só aos valores. Nisso está a forma de realidade dos mesmos.

Essa ética, a dos valores, como dissemos, é uma nova corrente do pensamento que ainda não deu seus melhores frutos, mas deixamos aqui, em linhas gerais, o conteúdo dessa doutrina para o conhecimento geral do leitor.

* * *

Examinemos agora como consideram os estudiosos da moral a proveniência da força obrigatória dos preceitos morais.

Podemos dividir, sob este ângulo, a Ética, em *ética heterônoma* e *ética autônoma*. A *heterônoma* afirma que o fundamento da obrigação moral vem de uma lei estranha ao indivíduo. Segundo ela, a vontade se submete a uma vontade superior, vinda de Deus ou do Estado, etc. A *autônoma* aceita leis próprias e afirma que ela deve vir do próprio cumprimento da ação moral esta é a defendida pela maioria dos éticos. Quanto à origem da moral, pode dividir-se a ética em *ética apriorística*, que a afirma independentemente da experiência. Entre os primeiros temos Sócrates. Kant, Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibnitz, etc. entre os que defendem a segunda posição, temos Spencer, Darwin, Morgan, Lubbock, Bastian, e muitos outros. Uma terceira escola, não examinada pelos éticos, é a da *ética imanente*, defendida por Proudhon, e que foi completada por Kropotkine. Para Proudhon, a ética é imanente a todo o humano, e há princípios fundamentais de ordem intrínseca em todas as coisas, ato, progressos do homem. Kropotkine quis fundar uma ética biológica, em base no *apoio mútuo*. Os animais bissexuados necessitam apoiar-se uns nos outros. O homem não pode viver isolado e necessita de seus semelhantes. Toda a vida em comum é uma vida de apoio mútuo, em que uns tem de apoiar-se nos outros por uma necessidade biológica.

Por isso, tudo quanto fortaleça esse apoio, a união entre os homens, o fortalecimento do indivíduo, sempre em benefício da coletividade, é moral. A moral está fundada, assim, na própria biologia. O homem, com suas idéias, nada mais faz do que contradizer, no mundo do espírito, o que é ensinado pela natureza biológica[75].

* * *

Podemos agora penetrar nos grandes temas da Filosofia, que são examinados nas obras que compões esta Enciclopédia.

---

[75] Em nossa obra "Sociologia Fundamental", tratamos do desenvolvimento desta disciplina, bem como realizamos análises decadialéticas dos seus temas fundamentais, para nunca desprezar as grandes positividades, oferecidas por diversas doutrinas.